

الثقافة والعقيدة الإسلامية

دكتور
محمد عزيز نطوى سالم

١٩٨٦

الناشر
مركز دراسات إسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع
٤٩٣٩٤٧٢
الاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله سبحانه وتعالى :

«يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر
إلا أولوا الألباب» ...

صدق الله العظيم

(تصديق)

أبدأ هذه الصفحات مستعينا بالله ، ومستمدا التأييد والتوفيق منه ،
وسائله اياه أن يسدد خطانا ، ويجعل غايتنا خالصة لوجهه .
ونسأل الله التوفيق والهداية «وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» .

وبعد : فهذه مجموعة موجزة من المحاضرات الى تتناول موضوع الثقافة
الاسلامية من الفلسفة والتصوف وعلم الكلام . أردنا بها الوقوف على أصالة
الفكر عند المسلمين من ناحية ومن ناحية أخرى نتبين مجالات إبداعية في الفكر
الاسلامى ألا وهى علم الكلام والتصوف والأصول ، ومن خلال استعراضنا
المبتسر قد نشير ونلمح أحيانا ونهيج في عرضنا لموضوع المحاضرات نهجا
مزوجا نقديا وتاريخيا ونقصد بالتقدي أننا نعرض لأهم قضايا ومساائل الفكر
الاسلامى ووجهات النظر الى خاضت معاركها الفكرية عن إيمان وتعقل ونقصد
بالتاريخي أننا نتناول المشكلة في إطارها التاريخي وتطورها مع الاستشهاد أحيانا
بآراء الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين إذا ما تطلب الأمر ذلك .

ولقد تخيرنا اسم الثقافة الاسلامية ذلك لأننا في حقيقة الأمر نقوم بمحاولة
لتأصيل الفكر عند المسلمين مع إبراز الجانِب الإبداعى في الفكر الاسلامى
ونعنى به كما أسلفنا القول علم الكلام خاصة لدى المدرسة المعتزلية ولبعض
مشايخها الاجلاء الذين أدلوا بدلوهم في مساائل النقل والعقل أقصد بمساائل الدين
والفلسفة . ذلك لأننا أمام التراث الفكرى الاسلامى نجد أنفسنا أمام تيار شامل
ومتكامل يسلك طريقا عقليا ونهجا ناضجا في الاعتقاد قوامه العقل وسنده
العقيلة وآفاقه الحضارة الاسلامية ومداه البعيد الفكر الانسانى وبخه الندائب
عن الحقيقة والخلاص ، كما نتبين قيا أخلاقية وعرفانية لدى متصوفة الاسلام

وأقطابهم . هذا بالإضافة إلى التعرف على المنهج الأصولي الذي أستحدثه الفقهاء
وإنتفع به علماء الكلام وطبقات المفكرين في العلوم الطبيعية والرياضية
والإنسانية . كذلك نستعرض الفرق والطوائف التي تضمنها الفكر في الإسلام

ومن خلال هذه المحاضرات تبين هذا الفكر الخالد الذي صاغ فلسفته
صياغة منهجية من أجل تثبيت دعائم الإيمان وتأكيد دور العقل في نسق فلسفي
مترابط مدافعاً عنها أمام الدعوات الباطلة والشعوبية والإلحادية .

وما من شك في أن هناك فكراً فلسفياً نبث في ظل عقيدة الاسلام ، له
رجاله ومدارسه . له نظرياته وخصائصه — أكاد أزعم — أن الفلسفة الاسلامية
ذات صبغة حضارية وثقافية بالدرجة الأولى نشأت تحت كتف الاسلام
وتأثرت بالعقيدة وبالمنهج الاسلامي . أسهم فيها المسلمون في المشرق والمغرب
ولا تبصر في إسهام غير المسلمين من شملهم الاسلام رعاية وسماحة — ولا ضير
كذلك أن نصف الفلسفة الاسلامية بالعربية ذلك لأن آراء الفلاسفة ولغتهم
عربية هي لغة القرآن أولع بها العرب والعجم على السواء . ولا خصوصية في
تسميتها بالفلسفة العربية الإسلامية .

وليكن معلوماً أن الفكر الفلسفي في الاسلام أوسع نطاقاً من المدرسة
الفلسفية المشائية — كما يحلوا البعض المستشرقين تسميتهم بها — فقد ظهرت في
الفلسفة الاسلامية مدارس كلامية وأصولية وصوفية ، وزخرت بآراء طبقات
المعتزلة والأشاعرة والسلف وغيرهم : وعلى العموم فهناك اتجاهات وأنماط
من الفكر الفلسفي في الاسلام نعى بها :-

أولاً : الاتجاه الكلاسيكي أو طبقات المتكلمين من الشيعة أو المعتزلة أو أهل السنة أو الأشاعرة وبعض الفرق كالخوارج والمرجئة لهم آراء فكرية يعتد بها خاصة في علم التوحيد والعقيدة .

ثانياً : الاتجاه الفلسفي المشائي أو الخالص من فلاسفة المشرق والمغرب توالى هذه النزعة المدرسية بعد مشاة أرسطو والأجلاطونية المحدثة فجاءت المشائية العربية . وكان دورها توقيفاً بين الفلسفة والدين ومن أعلامها الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبر وابن طفيل وابن رشيد وغيرهم ممن حفظوا التراث الفلسفي وأضافوا عليها من إبداعاتهم .

ثالثاً : الاتجاه الصوفي الذي نبت من حركة الزهد الأولى في الإسلام ونمي وأزدهر على يد الصحابة والتابعين والمتصوفة وعاش بين كتف الحضارة الإسلامية أحقاباً طويلة وزخر بتراث صوفي أصيل وأخلاق يضرب به المثل . ولم ينضب معين الفكر الفلسفي في الإسلام عن الاتجاهات السابقة فحسب بل امتد إلى مجالات عديدة وميادين مختلفة ، فأنتزع به الفقهاء فكان علم الأصول وانتزع به اللغويون فكان علم النحو والبلاغة .

بل إن كثيراً من دعوى الفرق الإسلامية سواء كانت شيعية أو سلفية أو غيرها أخذت عن الفكر النلسني منهاجه ونظرياته التي تدعم بها مذهبها أو نزعتها .

وتجاوز الاتصال علوم اللغة والعقائد إلى مجالات علم الأخلاق والاقتصاد والأجتماع والسياسة وعلم النفس والتاريخ والفلك والطبيعة ومنطق الرياضيات التي استندت إلى مسلمة وتصورات فلسفية إسلامية فكانت نهضة وإزدهار العلوم والآداب والفنون .

خصائص الفكر الاسلامى :

تصدى الفكر الاسلامى العربى إلى المشكلات التخليدية الكبرى . وهى مشكلة الله والعالم والآنسان ، متأثرة بالدرجة الأولى ببيتها وعقيدتها ومعتقداتها بالدرجة الثانية بما وصل إليها من فلسفات سابقة شرقية أو يونانية وإنتهت إلى آراء فلسفية متشابهة إلا من بعض الجزئيات باختلاف رجالها ، ونختار بوجه عام بهذه الخصائص :

(١) فكر دينى وروحى :

تقوم على أساس من المعتقد الدينى والإيمان بالغيبات والروحانيات فهى فكر فلسفى نشأ من معتقد الاسلام وتشيع بروحه وجاءت إمتداداً طبيعياً لأبحاث الدين ومشكلات الكلام . فالله هو الخالق المبدع خلق العالم فى الأزل ونظمه وسيره (الإشارات والبيئات لابن سينا ص ١٤٧ ، ١٥٧) والعالم معلول الله أخضعه الخالق لقوانين ثابتة محكمة . وعلى هذا فالطبيعة مرتبطة بالميتافيزيقا ، بل إن النفس والأخلاق بها فيض نورانى إلهى تؤكد الخلود . ولا تستطيع النفس البشرية إدراك الحقائق الكلية إلا تبيض علوى وبمعونة من العقل الفعال والوحي يدعم العقل ويؤيده (مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ص ٢٣٣ ، ٢٣٨) وبهذا الطابع أو الخاصية الدينية الروحية اقتربت الفلسفة من الدين .

(٢) فكر عقلى :

ولما كان العقل البشرى قوة من قوى النفس ويسمى بالنفس الناطقة فسته يمسوس البدن ويمتص بالإدراك والمعرفة . ومفضل العقل لنعلل ونبرهن ونكشف الحقائق العلمية ولقد استند علم الأصول منهجه فى القياس من المنطق

والعقل ؛ فالإنسان قادر بعقله على التمييز بين الحسن والقبيح بين الخير والشر وتبعاً لذلك فحرية الإرادة مكشولة للإنسان كى يقدر على الفعل ثواباً أو عقاباً

(٣) فكر توفيقى

فمن فلاسفة الاسلام المشرقين (الكنسى - الفارابى - ابن مينا) والمغربين (ابن باجه - وابن طفيل - وابن رشد) يصيغ الفلسفة بصيغة دينية . حتى كان هناك مزجاً بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو لديهم فكانت السمة الغالبة هى التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل وتركت الفلسفة الاسلامية تأثيرها الواضح على فلاسفة العصور الوسطى من أصحاب المفسلات المسيحية واليهودية فى هذا الشأن .

(٤) فكر علمى :

أجمع فلاسفة الاسلام على أن العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة فعالجوا مسائل الطبيعة والالهيات والمنطقيات والرياضيات والفلك وغيرها فى إطار الفلسفة وما من فيلسوف إسلامى إلا وكانت له نظرية فى العلوم الصنعية أو الفلكية أو غيرها . كما استند إلى محك التجربة والاستقراء ، ويكنى أن تنظر إلى كتب الفارابى فى الهندسة والميكانيكا أو علم الجبر أو تنظر إلى ابن سينا وكتابه القانون فى الطب أو كتاب ابن رشد فى الكليات فى الطب أو تنظر إلى الرازى أو ابن الهيثم وغيرهم حتى تتبين النهج العلمى والتجريبى فى البحوث والدراسات العلمية التى تنطوى عليها تقسيمات أو تصنيفات الفلسفة الاسلامية .

أصول الفكر الاسلامى

أخطف البارسون للتراث العقلى الاسلامى فى معنى الفكر الاسلامى فنجد ادعاء النزعة العنصرية الذين أبعدوا خصائص تعمق الفكرى والابتكار والأصالة عنه رأوا بأن الفكر الاسلامى مجرد آراء الممارس الفلسفة اليونانية إذ أن الفلسفة دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ومن أصحاب هذا الرأى المستشرق (١) «دى يور» فى كتابه (تمهيد للفلسفة الاسلامية) حيث يرى أن الاستقلال فى التفكير والابتكار ليست من سمات العقل الشرقى ويدل على ذلك بمحاولات التوفيق والجمع بين آراء الفلاسفة الرواقيين من جانب المسلمين . بينما نجد فريقا آخر يرى أن العرب والمسلمين لا يتقصهم الابتكار كغيرهم من الأجناس فى موضوعات الفكر الفلسفى .

ونعنى بالفكر وموضوعاته ذلك اللون من التفكير الخاص بالجماعة الاسلامية (٢) فيها وراء الكون وفى الكون وفى الانسان وفى الجماعة الانسانية، وكان التفكير فى أول مرة محدودا فى صورة مبادئ ووصايا وتمهد ذهب إلى هذا الرأى المؤرخ الألمانى «ديلتاي» فى كتابه *Einleitung in die Geschichte der Geisteswissenschaften* وقواه «أن الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ولقد توسعوا فى الكيمياء عما بلغته مدرسة الاسكندرية وأوجدوا مستحضرات واستخدموا الآلات المساحة» .

ولو حصرنا العنيليد من الآراء الفلسفية لدى المسلمين بمن إهتموا بموضوعات الفكر الفلسفى الاسلامى وخاصة الجوانب الالهى نجد طبقات

(١) دى يور الفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد أبو زيد ص ١٤ .
(٢) جوتيه للدخل للفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى المقدمة .

المفكرين المسلمين البارزين وهم : (١) الفلاسفة (٢) الحكماء (٣) الأشاعرة .
(٤) المعتزلة (٥) المنتهية (٦) الجندائريون (٧) الصوفية ، ومحاولة الوقوف على
أبعاد الفكر الفلسفي الاسلامي تدفعنا إلى النظر في المراحل التاريخية السابقة
لإزدهار الآراء والمذاهب الفلسفية عند المسلمين أي — نتناول مرحلة ما قبل
الترجمة والنقل ثم مرحلة الاختلاط والترجمة والنقل — في المرحلة الأولى
نتبين إنحسار الفكر العقلي في العقيدة الدينية وفي نطاق مبادئ الشريعة الاسلامية
ولقد تناولت آراء علماء الكلام وأصول الفقه تلك الآراء في هذه المرحلة .
أما في المرحلة الثانية فنجد تطورا كبيرا في عرض الموضوعات الفلسفية
كما يبرز بعض الأثر المنهجي الذي أتبعه التفكير الاسلامي (١) متأثرا بالمدارس
الفلسفية اليونانية والشرقية ولقد كانت مسيرة الفلسفة الاسلامية (٢) على
خطوات منهجية .

١ — النقل والترجمة والشرح (عند الفارابي وأخوان الصفا والكندي
وإن مينا) .

٢ — النقد والمهدم (عند الغزالي والإمامي والطوسي والتفتازاني) .

٣ — التوفيق بين الدين والفلسفة (عند ابن رشد الشعراي) .

٤ — الاحياء العقلية (عند الافغانبي ومحمد عبده ومحمد اقبال ورشيد رضا
والمراغي) .

وبشيء من التعمق والتبسيط لتلك الموضوعات التي كانت محورا للعقيدة
الاسلامية نجد أن أبرز موضوع فلسفي كان الله أو المشكلة الالهية صفاته وذاته

(١) د. محمد غلاب يبيع الفكر الاسلامي ص ١٩ .

(٢) د. محمد أبو ريان الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤٥ .

وعلاقته بالإنسان ثم مشكلة القرآن والاعجاز القرآني والوحي ومشكلة الحرية والقدّر .

ومن العوامل التي ساعدت على عمليات التفكير الفلسفي بعض العوامل غير الدينية : نذكر منها :

- (١) الخلافة أو نظام الحكم والبيعة .
- (٢) الردة والارتداد عن الاسلام .
- (٣) الزكاة والالتزام بمبادئ الشريعة الاسلامية لإزاء أهل النعمة .
- (٤) القرآن والحديث .
- (٥) القدر .
- (٦) الحساب والثواب والعقاب .
- (٧) العدل والحرية .
- (٨) آراء الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية وتأويلهم .

ويجدر بنا أن نبدأ بالمسألة الأولى ألا وهي تسمية الفلسفة الاسلامية وموضوعاتها . وقد شغلت مشكلة الجبر والاختيار (هل الإنسان مسير أم مخير) . جموع المسلمين منذ أواخر القرن الأول الهجري سواء في دمشق أو المدينة أو البصرة ، وذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة أو الاختيار فسموا (القدرية) إذ أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله وعلى رأس هذا الفريق معبد الجهنمي وغيلان النمشي .

وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ولا قدرة له على شيء ، وإنما يخلق الله أفعاله ، وسموا (الجبرية) وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

الحرية معبد الجهمي (٨٠ هـ - ٦٩٩ م) ودعا إلى القول بحرية الإرادة نشأ بالبصرة ورحل إلى دمشق والمدينة وقتله الحجاج (٩٥ هـ / ٧١٤ م) وكان ينكر القضاء المحتوم التي يتعمل بها الحكام التسويغ تصرفاتهم ويرتكب باسمها المحكومين ما يرتكبون من معاصي وآثام فدافع عن شرعية التكاليف وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار .

غيلان الدمشقي : (١٠٥ هـ - ٧٢١ م) كان أبوه مولى لعثمان بن عفان وعاش أبنته في دمشق وجاهر عمر بن عبد العزيز (١٠١ هـ / ٧٢٠ م) وأتصل بالحنس البصري وشهد مجلسه ويقال أن هشام بن عبد الملك (١٢٥ هـ / ٧٤٣ م) قتله وتنسب إليه فرقة الغيلانية ويعتبر من رجال المعتزلة . ويقرر مبدأ حرية الارادة وأن الله لا يعمل إلا الأصلح فلا يقضى بالمعاصي بل يرتكبها الانسان بمحض إرادته الجبرية وأنه الانسان عما يفعل .

الجهنم بن صفوان (١٢٧ هـ - ٧٤٥ م) وقال بالجبر وبذكر عند الشهرستاني بأن الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار (الملل والنحل ج ١ ، ص ١١٠ ، ص ١١١) ويذكر الأشعري عنه (مقالات ج ١ ص ١٣٦ قوله) ولا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للإنسان قدره كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا .

تسمية الفكر الاسلامي وموضوعاته

نتناول مسألتين المسألة الأولى هي تسمية الفلسفة الاسلامية (١) والمسألة الثانية هي موضوع هذه الفلسفة .

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى أى الخلاف حول التسمية : هل هي فلسفة عربية أم هي فلسفة اسلامية . يرى بعض المؤرخين يسمونها الفلسفة العربية ذلك أنها كتبت باللغة العربية كذلك فإن تسميتها بالفلسفة الاسلامية يخرج النصارى والاسرائيليين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى وهؤلاء كانت لهم مشاركة في التصانيف العربية لم يكونوا مسلمين ومع ذلك كتبوا في الفلسفة بلغة عربية فيصعب إطلاق لفظ الفلسفة العربية على هذه الفلسفة التي شارك فيها المسلمون وغير المسلمين .

أما بالنسبة لتسميتها بالفلسفة الاسلامية فنلك للأسباب الآتية :-

١ - أن العرب كجئس لم ينفرد وبهذا التراث الفلسفي الضخم بل اشترك مع العرب كثير من الفرس والترك والهنود كذلك فإن هناك كتابات بالفلسفة الاسلامية بغير اللغة العربية .

٢ - أن المؤرخين المسلمين سموا المشتغلين في هذه الفلسفة بأسماء فلاسفة الاسلام أو حكماء الاسلام أو المتفلسفة الاسلامية . فأبن سينا في كتابي الشفاء والنجاة يستخدم تعبيراً « المتفلسفة الاسلامية » وكذلك الشهرستاني في الملل والنحل يستخدم تعبير « فلاسفة الاسلام » وفي كتابي اخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة « فلاسفة الاسلام وحكماء الاسلام » كذلك نجد

(١) د. حل للتشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٢٧ .

للبيهقي كتابا «تاريخ حكماء الاسلام» وعند الشهرزورى نجدته يتحدث عن
الحكماء المتأخرين من الاسلاميين .

إذا نسمى هذه الفلسفة بالأمم الذى أطلقه عليها أهلها أى بالفلسفة الاسلامية
٣ - أن هذا الانتاج الفكرى ظهر فى ظل الحضارة الاسلامية . فقد
نشأ فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته .

٤ - أن هذا الانتاج الفكرى قد تأثر إلى حد كبير بعوامل ثقافية من
صميم الديانة الاسلامية وأدت إلى تطور هذه الفلسفة .

والمسألة التمهيدية الثانية التى هى موضوع الفلسفة الاسلامية (١) :
موضوع الفلسفة الاسلامية هو :-

١ - الآثار اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية وشرحها والتعليق عليها .
٢ - علم الكلام من حيث يشتمل على مسائل فلسفية إنخذها المسلمون
بديلا للمنطق .

٣ - التصوف وذلك من حيث إتصال التأملات الفكرية الواردة فيه
بالنظريات الفلسفية المعروفة عند القدماء .

٤ - أصول الفقه باعتبار أن أصول الفقه علم يبحث فى القواعد الخاصة
بالتشكيك والقياس الشرعى فهو أشبه ما يكون بالمنطق يضاف إلى العلوم الفلسفية
هذه هى موضوعات الفلسفة الاسلامية وستدرس الآثار اليونانية المنقولة
إلى العربية أو بعبارة أخرى حركة الترجمة وكذلك ستدرس علم الكلام .

أننا وضعنا الآثار اليونانية على قمة موضوعات الفلسفة الإسلامية ولهذا الوضع ما يبرره ذلك أنه عند البدء في النقل من الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم تكن اللغة العربية ذات عهد بهذا النوع من العلوم على الإطلاق ولم يكن هناك أى تمهيد لجعلها صالحة لقبول هذه الأفكار التى هى من إنتاج شعب غريب ذى حضارة غربية وعقلية مختلفة عن العقلية العربية . كل الاختلاف فاللغة العربية لا تتصل باللغة اليونانية من أى جهة من جهات القرابة اللغوية كما أن الحضارة العربية والإسلامية فى نشأتها كانت بعيدة عن إتجاه الحضارة اليونانية . فكان عمل المترجمين إذا عملا ينطوى على جرأة وشجاعة يقل أمثاله فى تاريخ الحضارات . ذلك أن الرومان مثلاً قد سبق العرب وكانت لهم حضارات عظيمة وقد جاموا بعد اليونان وأخطوا عنهم العلوم ولكنهم لم يترجموا الآثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب وكانوا يعرفون الآثار اليونانية وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا فى الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم أى باللغة اللاتينية . فطمعوا اليونانية ولذلك قيل بأن الرومان قد غزت اليونان حربياً ولكن اليونان قد غزتهم وأخضعتهم ثقافياً ذلك لأن الرومان كانوا يفاخروا بمعرفتهم اليونانية والحضارة اليونانية فى لغتها . وأما العرب فإنهم كانوا أجراً من الروم وبدلاً من حمل المتضيقين منهم على تعلم لغة قديمة فإنهم نقلوا ما أنتجه السابقون إلى لغة العرب أنفسهم .

ولم يكن هذا النقل هيناً إذ أن طبيعة اللغة العربية مختلفة فى تراكيبها وطرقها الخاصة للدلالة على الاسناد فى القضية الخبرية البسيطة ولهذا أهمية كبيرة لأن أداة الاسناد أو الرابطة كما يقال فى المنطق لها وظائف مختلفة وأهمها التعبير عن الوجود ببيان تكاد تخلو اللغة العربية من تعبير مشابه عن معنى الوجود فلا بد من اختراع لفظة تقوم مقام هذه الرابطة فى اللغة الأوروبية الدالة على هذا المعنى

المهم فعمد المترجمون إلى إختراع لفظة الدلالة على الرابطة هي ضمير الغائب فقالوا مثلاً سقراط هو أنسان وقالوا عن مصدر الربط الهوية .

وهناك صعوبات أخرى اعترضت المترجمين وهي صعوبات خاصة بالعقلية وذلك أن العقلية اليونانية كانت متعمدة على فكرة تعدد الالهة ، عقلية وثنية ولذلك يكثر في اللغة اليونانية تألية الموجودات بينما في اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصاً بعد الاسلام .

وقد بلغت دقة العرب في الترجمة مبلغاً جعلت المهتمين بالآثار اليونانية يصححوا ما في النص اليوناني من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية .

كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدها في اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولذلك فإن اللغة السريانية ذات أهمية كبرى في نقل العلوم اليونانية إلى العربية كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدها مدونة باللغة الفارسية المتوسطة المسماة باللغة الفهلوية . وكان من عادة المترجمين أن يبيدوا ترجمة الكتاب وتصحيحه ولذلك وجدت عدة ترجمات للكتاب الواحد كما أن الترجمة الواحدة كان يتناولها التصحيح في بعض الأحيان .

وكان لشرح هذه الآثار اليونانية المتقولة إلى اللغة العربية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف في المسائل الخاصة بها أهمية كبرى . فهذه آثار الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يكونوا مترجمين وإنما كانوا قارئين للفلسفة اليونانية ، وناقدين لها ومحدثين حلوها بمعنى أنهم عالجوا المسائل التي شغل بها اليونانيون في فلسفتهم وحاولوا أن يجدوا لها حلولاً بحسب إجتهادهم . هؤلاء الفلاسفة كثيرون في المشرق والمغرب نذكر منهم علي بن سنيال المثال لأعلى سنيال الحنبلية : الفارابي . وابن سينا والكندي ، والغزالي وابن رشد وابن طفيل .

ونبه بأن علم الكلام ظهر بين المسلمين في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة ولم يكن بحال من الأحوال ناتجا عنها ولا ثمرة من ثمراتها بل كان المسلمون في بادئ الأمر يتكلمون في موضوعات فكرية إنبثقت من صميم الديانة الإسلامية وأن كانوا يستمعون في تفكيرهم بالمنطق ثم اتسعت هذه الثقافة بدخول الفلسفة فأتسع بهذا علم الكلام حتى اضطرب أصحابه في القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم في علم الكلام ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الالهيات من الفلسفة على أنه مقيد بقييد مهم هو مطابقة الشرع والوحي والواقع أن الفرق بين الفلسفة وبين علم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو في المنهج فقط إذ المتكلم يبدأ بالتسليم بالعقائد الإيمانية صحيحة من الشرع . ثم ينادي الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع من عقائد بينما الفلسفة لا تعلم مقدما ما بصحة قضية ما قبل أن نبرهن العقل عليها وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته (١) :

«أن نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو ينظر في الوجود المطلق وما يقتضيه . لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد وبالجمله فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية» .

أما التصوف (٢) فهو متصل بالفلسفة باعتبار أنه أحد الطرق المؤدية إلى الحق لكنه يختلف في المنهج أيضا ، أن الفيلسوف يصل إلى الحق عن طريق

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

الاستنتاج العقلى ، عن طريق وضع المقدمات والتأدى منها إلى النتائج التى تلزم عنها منطقيا . أما التصوف فيصل إلى الحق يضرب من السلوك العمل . يضرب من التربية الروحية بقصد تصفية النفس من كل ما يشغلها عنا سوى الحق يرون أن الانسان مشغولا بالدنيا وليس فى الدنيا حق أو حقيقة وإنما الحق المطلق فى نظرهم هو الله والذى لا يمكن أن ينال أو ينكشف للإنسان إلا إذا اتجه الانسان إليه .

أما أصول الفقه (١) وهو العلم الذى يدرس أحكام الشرع أو الأحكام الشرعية يدرس الحرام والحلال والمكروه والمنلوب إليه كما يدرس علل تلك الأحكام ويحسم بعض العلماء لهذا القسم من أقسام الفلسفة الإسلامية ويرون أن البقرية الإسلامية قد كشفت عن نفسها فى هذا الميدان وكشفت أيضا عن أصالتها من المتحمسين فى هذا الفرع الفيلسوف محمد اقبال الباكستانى والشيخ مصطفى عبد الرازق ، وغيرهم من رواد الفكر الإسلامى المعاصر .

مدخل لمبحث الثقافة الإسلامية

إن كان هناك خلاف حول الثقافة عامة والإسلامية العربية بصفة خاصة؛ فإن مرجع الخلاف إلى أسباب وعوامل مختلفة : يمكن أن نتيبنه من خلال البعد التاريخي أو الحضاري ثم البعد الأيدلوجي أو العقائدي ثم البعد التنظيري أو التفسير العلمي . وعلى الرغم من تفاوت الأبعاد الثلاثة إلا أنها تتفق في تناولها قفسية الثقافة من حيث طبيعتها ومجالاتها المتعددة وأناقها المتباينة - كما تتفق أيضا في الغاية والمهدف بأختبار أن الثقافة عملية حضارية لها مقوماتها النظرية من ناحية وممارساتها أو جانبها التطبيقي من ناحية أخرى . ويتصل بموضوع الثقافة الإسلامية العربية جهود بعض الدارسين من المستشرقين والمستغربين أيضا . ونتيجة لذلك خصصت دراسة التراث الثقافي لبعض الأختبارات التي تتفاوت بين الممنوع والمباح ؛ بين تيار ينادى بالأصالة والحفاظ على التراث التقليدي كما هو متوارث وبين تيار ينادى بالمعاصرة أو التجديد أو الحداثة وأحد الخلاف وأتمع الشقاق بين هذين التيارين أى بين التحليل والتجديد . ومن ثم أنحصرت دائرة الدراسات العلمية لمسألة الثقافة وزاد من انحسارها مناداة البعض بقمصور أو تحليل مفهوم الثقافة في (المقوم الديني أو العقيدة) أو (المقوم العرقى أو العنصرى أو اللغة) . فأدى ذلك إلى التهجيم على نزعة التفرسلف من ناحية ونزعة التصوف من ناحية أخرى وافترضت الثقافة بعض مقوماتها العقلية والوجدانية وأنحصرت في المقوم الديني أو العقيدة .

ومن ناحية أخرى أتمعت المسافة بين مكونات الثقافة ككل وبين العقيدة حتى أننا نجد أن بعض البرامج والمناهج الدراسية في بعض البلدان العربية والأسلامية تسهجن دراسة باقى المقومات الثقافية وتقمصر موضوع الثقافة فى النسق المعرفى للعلوم الدينية أو الشرعية أو المتقلبة المرتبطة بالمعتقد الدينى من

فقه وأصول وتوحيد وحديث وعقيدة وتفسير للنص القرآني دون العلوم العقلية أو اللغوية . وبهذا تصبح الدراسة نوعاً من التحديد والتقليد متجاهلة بذلك أصول ونشأة العقيدة وتطور البحث في مسائل الاعتقاد ومناهجه . وكادت الجهود العالمية القائمة بتفسير وتحليل مجالات الثقافة الإسلامية العربية تجرد وتنحصر على نشر آراء القلماء وإجتهادات الفقهاء المعروفين في المذاهب الفقهية أو بتحقيق مخطوطات تراثية بحجة الأتباع لا الابتداع .

ولو نظرنا إلى تيارات الفكر الإسلامي العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر نجد أنها زاهرة بتمدد مجالاتها عقيدة وفلسفة ومناهجاً ، فقد تعددت الفرق والحركات الإسلامية من خلال مواقف السلفيين والشيعة والأشاعرة والمعتزلة بما يتناسب ويواكب حركة التاريخ والصراع الحضاري والعقائدي لأصحاب الديانات والفلسفات الأخرى التي أدارت بينها وبين الإسلام المساجلات والمجادلات بمنطق معين . رأى رواد العقيدة الإسلامية من الصحابة والتابعين أن يتناولوا مسائل الاعتقاد بمنطق آخر أو بمنهج أصولي كأن الفضل فيه إلى شيوخ الفلسفة الإسلامية وشيوخ المعتزلة والأشاعرة والسلفيين ولعل حركة الترجمة والنقل والتأليف التي بدأت من القرن الثاني للهجرة خير برهان ودليل على ازدهار المنهج الإسلامي والفكر العربي الذي واجه تلك المعارك الفكرية الثقافية الضارية التي حاولت أن تعادى الإسلام كعقيدة وكمنهج وكفلسفة . لذا فلا غرابة أن نتلمس بنظرة موضوعية وشمولية مجالات المعرفة وإنساق الثقافة الإسلامية العربية من خلال مقومات منها الفعلية والعقلية واللغوية أو بمعنى آخر من خلال تصور العقيدة رجواها الشرعية والمفهوم الفكري ومضمونه ومنهج الدعوة .

وتأكيداً للور الريادة الثقافية للأسلام وللحضارة العربية نسجل بكل فخر جهود علماء الإسلام والعرب في مجالات العلوم الدينية والعلوم الفيزيائية . والكيميائية والرياضية والعلوم الانسانية والاجتماعية .

ومن هنا نتكشف رصيلاً آخر للثقافة الاسلامية العربية . وبهذا يرد على حجة أصحاب الدعوة القائلة بإخسار الثقافة في العلوم التطبيقية أو الدينية فحسب . وإلا إنتقت جهود نظار المنطق في معارضتهم ونقدم لمنطق أرسطو واكتشافهم للمنطق الأستقرائي والتجريبي العلمي وكذا جهود علماء المسلمين من العرب والأعاجم في علوم الجبر والهندسة والضوء والكيمياء والملاحة والجغرافيا وفلسفة التاريخ وغيرها ، وكذا فلاسفة المشرق والمغرب الذين تتلمذ عليهم فلاسفة اللاتين في مدارس ومراكز الثقافة العربية الاسلامية في الأندلس وصقلية والأسكندرية وغيرها .

لذا يتعين بنظرة موضوعية وحياذ علمي من منطق الغيرة على تراثنا الحضارى ودورنا التاريخي من خلال التعرف على كافة أنساق المعرفة بمجالات الثقافة الاسلامية العربية بمقوماتها الثلاث : العقيدة والمنهج والفلسفة . وأنا لمتبر هذا المدخل أساساً علمياً لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين من خلال تاريخ الحضارة ومن خلال تطور مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ومن خلال التراث والنظريات والمذاهب التي قال بها وواد الفكر الاسلامي العربي وتركت آثارها في النهضة الأوروبية الحديثة وكان من نتائجها تقدم الحضارة لآسانية ولزدهارها .

وإن كانت الثقافة هي نتاج حضارى لأمة من الأمم فهي ترجمة وثمرة لتفاعل أفراد الجماعة البشرية عبر الأجيال تتناقلها من خلال أنماط سلوكية ولغة ومعتقد وفكر وشعور ومهارات وإنجاهات وقيم أو مثل عليا وانساق

معرفة متميزة وتتضمن مجالات الثقافة تلك الجوانب المادية والمعنوية على حد سواد فهمها وجهان لعملة واحدة هي الحضارة بأوسع وأشمل معانيها .

ولكن هناك إختلاف واضح بين ثقافة وثقافة من بيئة لبيئة ومن مجتمع لمجتمع بل ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان في المجتمع والبيئة الواحدة، وعلى ذلك تمثل الثقافة في بيئتها مجموعة أو كل متكامل يمثل بناءً أو نسقاً إجتماعياً تركيبياً له وظيفته الفعالة في البيئة الاجتماعية التاريخية التي ينشأ فيها .

لذا تتضح من خلال الدراسة المقارنة للثقافات تلك الأنماط المتباينة لدى جماعات بشرية مختلفة وإن كانوا يشتركون في طبائع جوهرية كالغريزة والفطرة كالحاجة إلى الطعام أو الأمن أو البقاء أو الاستطلاع ... الخ . لكن الطريقة التي تسلكها جماعة عن جماعة أخرى في إشباعها للحاجات السابقة . مسألة ثقافة ، فالإختلاف في الملبس أو المسكن أو اللغة أو الدين أو الزواج وعلى هذا فالثقافات متعددة والكائن الإنساني واحد مفرد ولكنه يصطبغ بصبغة الجماعة فيأتى سلوكه مشابهاً أو مختلفاً لجماعة دون جماعة أخرى. ويتبين علينا أن نفرق بين الثقافة والمجتمع أو الناس. فها هو لنتون Lenton يميز بين الفرد والمجتمع والثقافة . بقوله إن كل لفظ من هذه الثلاثة أسمى لكيان مختلف كما أن لكل منها خصائصه المميزة ودوره الخاص به في الصورة الدينامية (الحركية المتطورة) التي تتكون من الثلاثة معاً . فالمجتمع جماعة منظمة من الأفراد والثقافة أنماط منظمة من الإستجابات المكتسبة التي يتجبر بها مجتمع ما والفرد كائن بشري حى له القدرة على التفكير والشعور والسلوك من خلال تفاعله بالمجتمع ومقوماته الثقافية التي ينشأ فيه . ومجال الفرد في حياته الشخصية محدود ومتزامن بوجوده على قيد الحياة . أما المجتمع والثقافة فهي غير محدودة ومستمرة له وظيفتها الاجتماعية . وثمة آراء ونظريات تربط بين الثقافة بالمجتمع

أو الجماعة البشرية يستند بعضهم إلى العوامل البيولوجية كالوراثة والدلالة العنصرية أو العرقية بينما يستند بعضهم إلى العوامل الشخصية الذاتية والنفسية للأفراد الذين باستطلاعهم قيادة أو إحداث تغيير في المجتمع أو البيئة .

ويرى علم الأجناع الثقافي لمفهوم النظرى للثقافة من خلال تحديد الجماعة البشرية باعتبارها وحدة إجتماعية التى تتكون من عديد أو زمر من الأشخاص ثمة تشابه واضح فى الاتجاهات . خاصة فسيما يتعلق بجوانب القيم والمعايير والأهداف وقواعد السلوك والعرف باعتباره تراثاً إجتماعياً لا يرتكز فى قليل أو كثير على جوانب الوراثة أو السمات البيولوجية لأفراد الجماعة .

وكما يقول ساندروز ،إن الجماعات البشرية تنشأ بينها علاقات أو معايير أو قيم يسلكها أفرادها وفقاً لما نتيجة تفاعل الأسرة وسائر المنظمات الاجتماعية بصرف النظر عن العنصر أو السلالة أو العرق . فلا دخل لها فى اللغة أو الدين أو العادات أو الفنون الشعبية .

ولعل ما خلصت به جماعة من الباحثين من أنماط الثقافة (١) د والتغير فى تلك الدراسة التى نشرتها منظمة اليونسكو عام ١٩٥٣ بإشراف الباحثة مارجرىت من أن الثقافة وهى ذلك الكل المنظم المتكامل الذى يشارك فيه أفراد الجماعة من خلال التقاليد والفنون والمعارف والأديان والمعتقدات والمؤسسات التطبيقية أو التكوينية والنظم السائدة منزلة فى الحكم أو التعليم أو

(١) يذكر تايلر فى دائرة المعارف (الدين والأخلاق) فى مادة ثقافة بأنها ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والقيم والأخلاق والقانون والعادات التى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى المجتمع فهى تشمل أسلوب الحياة والتراث الفنى والجمالى واللغة والتشريع والسياسة والاقتصاد والأخلاق .

الثرية أو الأخلاق أو الدين . أو بمعنى آخر أن مضمون أو محتوى التماثلة في مجتمع ما يتحدد في الاتجاهات والقيم لما تتحدد في الجوانب المادية للحياة اليومية لهم ووسائل الاتصال واللغة والكتابة والمهن والأساطير والشعائر الدينية والتنظيم الأسرى والزواج وعلاقات الملكية والنشاط الزراعى والمهوى وتنظيم الحرب وغيرها من عمارة وفنون ومعتقدات إستطورية .

ولا غرابة في أن نتناول موضوع الثقافة العربية ثم الإسلامية من خلال الكتابة واللغة ، فقد ثبت من الآثار - وخاصة المصرية - أن الأجنحة اليونانية جاءت على غرار أو ندى المحتاجة العربية (فألفا بيتا جطام) اليونانية أشبه (بألف والباء والجيم) العربية ولهذا يرجح المؤرخون أن اليونان نقلت لغتها عن العرب وكما يذكر المستشرق «مارجليوت» : أن بعض المواقع والأسماء اليونانية (كأسكرا أى المسكر وفندس أى الجبل وهو من الفند أى الجبل العظيم الشاهق بالعربية ولاريسا الخيمة أو العريش ... الخ . من الكلمات ..

ومن هذا نقين قدم الاسان العربى بالنسبة لحضارات الشرق القديم ولقد أشارت التوراة في سفر التكوين وسفر الخروج إلى أن ابراهيم أو ابراهيم تعلم من ملكى صادق وأن موسى أو موشا تعلم من يثرون كاهن مدين أو شعيب وذلك قبل أن يرثىل العبرانيون إلى أرض كنعان . وقد أشاع الغرب الأوربي أن أسلافهم اليونان قد سبقوا الأمم إلى العلم والحكمة كما أنهم توهموا بأن العبرانيين قد سبقوا العرب إلى الدين والثقافة.بينما الشواهد التاريخية على العكس من ذلك:

وقد أسمى العرب قبائل الجبشة بالأحباش أى السكان المختلطين بينا أسماهم اليونان بأثيوبية أى بلاد الوجهه المحترقة وأسماهم العبرانيون بالكوشيين لنسبتهم إلى كوشين بن حام بن نوح ، والثابت تاريخاً أن حضارة جنوب شبه الجزيرة

العربية سبقت غيرها من الحضارات وكانت حضارية تالية أو مترتبة مع حضارة مصر القديمة وذلك قبل الميلاد بأربعة عشر قرناً من الزمان والثقافة العربية عاشت بفروعها الثلاث الثمينة جنوباً والآرامية شرقاً والكتفانية غرباً وتفرعت من الآرامية اللهجات النبطية أو الجهرية أو المسند .

ولقد كان المؤرخون العرب ينفون الشعوب العربية البائدة القديمة إلى (وارم) أو (الأرمان) ١٠ مصداقاً لقوله تعالى (ارم ذات النهاد) ويرجع الآرميون إلى هؤلاء الإرم الذين ارتحلوا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين فأقاموا دولة بابل حيث سادت اللغة الآرامية ومن الجائز أن تكون هذه الهزمة الآرامية هي الهجرة السامية الثالثة والتي دونت كتاباتها باللغة المسيارية وحينما تذكر التوراة في سفر التكوين من أن آرام جد الآرميين أو هو ابن سام أو حفيد فاحور أخو إبراهيم . وقد أشارت رسائل تل العمارنة المصرية المدونة في القرنين الرابع والخامس عشر قبل الميلاد إلى هؤلاء الآرميين أو الأحلاف ويرجع أنهم قلعوا من شمال شبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام أو من العراق وبنيابة القرن الثالث عشر قبل الميلاد ظهرت بعض الإمارات الآرامية بعد اضمحلال الحيثيين واليتانيين في هذه البلاد . واستقرت جماعات كبيرة منهم من سوريا خلال القرن الثاني عشر قبل الميلاد وانتشرت اللغة الآرامية في الشام وحتى بلاد فارس والهند واستمرت اللغة الآرامية حتى عصر الميلاد فكانت هي اللغة التي يتكلم بها السيد المسيح . ونجد أيضاً أن تشابهات الأبلد في الأحرف والتون والحركات في اللغة الآرامية والبابلية والسريانية والعربية وهي أقرب ما تكون إلى اللغة العربية .

(١) تاريخ س. الملوح للأصفهاني .

ومادما نتناول اللغة العربية كقوم أساسى للثقافة فيتعين علينا أن نشير إلى حقيقة أسم العرب والشعوب العربية : فقد سمى العرب بهذا الاسم لأنهم في موقع الغرب من أمة الآرمية الهندية مع احلال حرف العين بدلا من الغين أو سمى العرب نسبه إلى العرابة أى الصحراء أو الأرض الجفاف فى لغة بعض الساميين القدامى أو أنهم سموا بالعرب نسبة إلى يعرب بن محطان أو عربة تهامة نسبة الجزيرة . أو كما يذكر ياقوت الحموى وأنهم سموا بأسم بلدهم العربات . أو أنهم سمو شرمين نسبة إلى أقوام أوربا .

ولعل إنتشار أقوام العرب فى شمال شرق شبه الجزيرة العربية وخاصة سوريا وفينيقية مرجحه التاريخى إلى أن أسم سورية نسبة إلى سورية أو آشورية حيث ساد الآراميين والسريان وأطلق هذا الأسم على تلك البقعة التى بجدى وادى النهرين إلى سيناء والحجاز . أما بالنسبة لفينيقية على ساحل الشام فتلك البقعة ترجع إلى كلمة فينقس أى النخلة ومعناها بالرومانية أو اللاتينية بالميرا أو تمر أو تمر بشرق البقاع . أما بالنسبة لمصر فقد سماها الأغريق بكتبوس أى مدينة فقط ثم ورد ذكر جبتيوس بعد ذلك وذلك قبل الميلاد بألاف السنين والثابت تاريخيا كذلك أن اللغة العبرية أخذت إشتقاقاتها من اللغة العربية على إمتداد عصور التاريخ . فى القرن العاشر للميلاد قام كل من معيادو مسعدا القيوى وابن تميم الربانى البابلى ويهوذا بن مزيش ومناحم ابن سروت الأندلسى وسكوم بن جبيرول بتعيين أصول اللغة العبرية . كما أن مفكرهم أدخلوا علم الكلام واللاهوت عن العرب . فنذكر منهم ابن جبيرول وابن عزرا القرناطى وابن ميمون والسموئل وغيرهم .

وإنه بمحاولتنا هذه ، لا نبكى ولا نتباكى على مجد كان لأمة المسلمين ، ولا نؤرخ لتلك الحقبة التاريخية التى يعرفها تمام المعرفة المستشرقون والمستغربون

ولسنا نعيش الماضي فحسب . وإنما للنهل منها العزيق السليم والمنبسط القويم
إنطلاقاً من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر لنستعيد دورنا ولنتبصر بحقيقة
الأسلام وتراثه الخالد .

لا في عصرنا هذا الذي نعيشه وما يتضارب فيه من مفاهيم وابدولوجيات
متنافرة ومعتقدات ناشئة ودعاوى باطلة من خصوم الأسلام نشأت بعض
التيارات والحركات والفرق والمذاهب التي ترفع شعار الأسلام والأسلام منها
براء . وليس غريباً أن تعاود الحركات الشيعوية الظهور من جديد في مناخ
ملوث تشوبه المذاهب الدينية والسياسية التي بعثت عن جوهر العقيدة والمقل
أو بمعنى أدق أخذت بعض الدعاوى تشن حربها على الثقافة الأسلامية . والدعاة
المسلمين .

لذا تبدى أمام المفكر الأسلامي والدعاة المسلمين الضرورة لتتقنه مسار
الثقافة الأسلامية بإلقاء الضوء على منابعها ومصادرها الخالصة والكشف عن
مقوماتها الدينية والحضارية وبيان مدى التفاعل الثقافي مع غيرها من الثقافات
الأجنبية وتصحيح مسار الحركات الثقافية الأسلامية والوقوف على نماذج
أصلية منها باستعراض لأهمية الفكر الأسلامي ودروسه والتعرف على طبقات
المفكرين ودعاة الثقافة الأسلامية وتصويم الدعاوى الشيعوية التي بعثت
وتباطلت عن جوهر الأسلام حتى يستبين الحق من الباطل .

حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفي في الإسلام

لا نستطيع أن نوفي تاريخ الترجمة حقه من الدراسة لهذا سنغنى بالتأثير كبار المترجمين دون استقصائها تمام الاستقصاء كما أننا سنغنى بالبحث عن أهم الآثار اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية ومعرفة مدى عناية الإسلام فيها وتأثير هذه الكتب على اتجاه الفلسفة في الإسلام .

ولقد كان تأثير الفكر اليوناني على الفكر الإسلامي أسبق من الترجمة ذلك لأنه كان يعيش بين المسلمين كثيرا من السريان والنصارى ممن لديهم علم بالآثار والتفكير اليوناني فكانوا ينقلون بعض ثمرات الفكر اليوناني إلى المسلمين نقلا شفويا وكذلك كان يعيش بينهم كثير من الجوارى الروميات ممن لم يحن حظ كبير من الثقافة وكن يقمن بوظائف الخليفة والتربية في بيوت الخلفاء والأثرياء فكان لمن تأثير جليل في تعريف بعض الأوساط ببعض نواحي الفكر اليوناني . بل أن الخليفة المأمون قد وقع تحت هذا التأثير .

ومن الممكن تلخيص حركة الترجمة بتقسيمها إلى أدوار ٣ في العصر العباسي . الدور الأول من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أي من سنة ١٣٦ هـ إلى ١٩٣ هـ . وفي هذا الدور تعد رجال الطبقة الأولى من حيث الزمن من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق مترجم «المصطفى» وهو كتاب في الفلك والهيئة وهو أهم كتاب في الفلك وترجم أيام المنصور و «جورجيس» وابن جبرائيل الطيب كان سنة ١٤٨ هـ . وعبد الله ابن المقفع مات سنة ١٤٢ هـ

والدور الثاني من ولاية المأمون ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ ومن الطبقة الثانية من المترجمين الذين كانوا لهم الحظ الأكبر في الإنتاج منهم يوحنا ابن البطريق والحاج بن البطريق وقسطا بن لوقا الجلبكي كان يعيش ٢٠٢ هـ وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي وحنين ابن اسحاق الذي اخترناه نموذجاً للمترجمين ثم ابنه اسحق ابن حنين وثابت ابن قره الصابي وحبش الأعمى المتوفى ٣٠٠ هـ وقد ترجم في هذا العصر أغلب كتب أبو قراط وجالينوس وأرسطو وبعض كتب أفلاطون وكثير من التفسير على هذه الكتب .

وأما الدور الثالث فهو من سنة ٣٠٠ أى من تاريخ وفاة حبش إلى منتصف القرن الرابع ومن مترجمي هذه الطبقة متى ابن يونس وسنان ابن ثابت ابن قره ونجى بن على المتوفى سنة ٣٦٤ وأبو على ابن زرعة وكان أكثر اشتغال هؤلاء بالكتب المنطقية لأرسطو وبالمفسرين كالأفنديس والأفروديسي ونجى النحوى وغيرهم .

وكان الواجب يقتضى تتبع عناية الاسلاميين لمختلف الفلاسفة اليونانيين بادئين بالسابقين لسقراط ثم أفلاطون وهكذا. ولكن الموقف يقتضى بالاختصار وتناول العناية بأرسطو فنقول أن العرب قسموا كتب أرسطو أقساماً مختلفة على حسب ما تتناول من العلوم. وكان بأيديهم فهرست جامع لمؤلفاته من تأليف رجل اسمه بطليموس وقد ضاع الأصل اليونانى لهذا الفهرس ولم تبق إلا الترجمة العربية محفوظة في كتب مثل كتاب ابن الطبري في تاريخ الحكماء ويحتوى هذا الفهرس على أسماء ٥٨ كتاب لأرسطو وتقسّم إلى أقسام الكتب الخاصة بالمنطق ثم الخاصة بالطبيعيات وإحدى ما يتعلق بعلم النفس ثم

الاصوات ثم الكتب المختصة بالأخلاق والسياسة . فالقسم الأول الخاص بالمنطق يشتمل عند العرب على ٨ أجزاء كما قال اليمقوني في تاريخ وغيره من المؤرخين وكما ذكر الفارابي في رسائله وتبعهما سائر المشتغلون بهذه العلوم وأولها كتاب قاطيغوريا أى المقولات . قال الفارابي : هو في قوانين المفردات من المقولات والألفاظ البتلة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة ابن حنين وقد ذكرنا البتلة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة ابن حنين وقد ذكرنا فيها معنى أسماء ناشري المقولات وأشرنا إلى عناية بعض العلماء بنشر ترجمة ابن المقفع لهذا القسم من منطق أرسطو وترجم يحيى ابن على تفسير الاسكندر الافروديسى لهذا الكتاب كما أن الفارابي وضع كتابا يسمى شرح المقولات وكتابا آخر سماه (الغامض) المستغلق من كلام أرسطو في قاطيغورياس) وهذان الكتابان غير موجودين حاضرا ولكن توجد تعليقات عليهما لابن باجه الأندلسي ولم تنشر بعد وللكتنى كتاب المقولات العشر وكتاب في قصص أرسطو في المقولات .

ولأبراهيم القويرى أستاذا أبى بشر كتاب تفسير (قاطيغورياس) كما أن لهذا الكتاب جوامع ومختصرات للكثيرين مثل إسماعيل ابن حنين وأحمد ابن الطيب المعروف بالسرخسى تلميذ الكتنى وثابت ابن قره والرازى الطيب . ولابن سينا رسالة في أعراض المجهولات .

والجزء الثانى هو كتاب بار أرميناس أى العبارة ومناه التفسير . وقال الفارابي : فيه قوانين الألفاظ المركبة . ترجمة ابن المقفع ثم ترجمة ابن حنين ونشرة الفارابي وأبو بشرمى . ولأبراهيم القويرى كتاب أمه العبارة . واختصر كتاب العبارة حنين وأبنته ابن حنين من بعده وابن المقفع والكتنى ، والرازى وثابت ابن قره والسرخسى تلميذ الكتنى .

والجزء الثالث كتاب أنا لوطيقا الأولى (Ana lytiques pr) ومعناه - تحليل القياس قال الفارابي فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمسى (البرهان - الجدل - الخطابة - السفطة - الشعر) ترجمة ابن المقفع وترجمة أيضا (تيادورس) ويقال أنه عرض على حنين فأصلحه . وفي نسخة أنا لوطيقا الموجودة ببغداد عن ترجمة يحيى ابن عدى عن الترجمة السريانية وفسره الكندي وأبو بشر متى ابن يونس كما فسر الفارابي ولخصه ويوجد للتخليف ترجمة عبرية على أن الأصل العربي غير محفوظ ولابراهيم الغويرى كتاب أنا لوطيقا الأول والثاني ويوجد بمكتبة أسبانيا تفسير لأبي الطيب مع كتاب الفارابي وتفسير آخر لمخرجاني .

والجزء الرابع أنا لوطيقا الثاني ويدعى أبو ديقطيقا Apdictique ومعناه البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتزم بها الفلسفة ترجمة متى ابن يونس الترجمة السريانية التي قام بها اسحق ابن حنين من اليونانية إلى السريانية شرحه الكندي والفارابي ومتى ابن يونس قال القفطي : وفسر متى ابن يونس الكتب الأربعة في المنطق بأسرها وعليها يعود الناس في القراءة وكان متى قد قرأه على أبي يحيى المروزي ولهذا الأخير كلام فيه وهذه الكتب الأربعة تسمى بالمنطقيات الأربعة المقامة الخامس منها طويقا Topique ومعناه المواضع الجلية ظل الفارابي فيه القوانين التي تمتحن بها القوانين وكيفية السؤال الجليل والجواب الجليل ترجمة يحيى ابن عدى عن ترجمة سريانية لاسحق ابن حنين وترجم ٧ مقالات منه أبو عثمان - اللمشقي وترجم المقالة الثانية منه ابراهيم ابن عبد الله وانحصر الفارابي هذا الكتاب وفسره أيضا كما فسر يحيى ابن عدى وفسر المقالة الأولى منه أبو بشر متى .

السادس موصطيفيا Sophistique وهو المغالطة وترجمة العرب بالحكمة الموهمة قال الفارابي : فيه قوانين الأشياء التي من شأنها أن تفلط عن الحق وتغير وأحصى جميع الأمور التي يستعملها فن قبعيله التحويل والمخرقة في العلوم والأقوال . ثم أحصى ما ينبغي ما ينبغي به للأقوال المغلطة التي يستعملها المشع والمسهو وكيف يفتح وبأي شيء يقع وكيف يتحرز الإنسان ومن ابن يفلط في مطلوباته ، ترجمة حنين وترجمة ابن زرعة عن السرياني -- وترجمة يحيى ابن على وإبراهيم المشاري من ترجمة سريانية وابن ناعمة الحمصي وفسره الكتني والفارابي وألف يعقوب الكتني كتابا سماه (في الاحتراس عن خدع السفطائية) .

وفي جملة هذه الكتب الست أي المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والمغالطة هي التي تعرف عند اليونانيين باسم أورجانون Organon أي الآلة تشبها لما بالآلة المستعملة في كل علم لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم بنيرها عمل الفكر في كل موضوع . والحق لها العرب كتابين أضافوهما إلى كتب المنطق وهما كتاب :

أ - ريتوريقا Rhetorica ومعناه الخطابة : قال الفارابي فيه القوانين التي تتمتع بها الأقوال الخطابية وأصناف الخطب وأقوال البلغاء والنصحاء وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتم صناعة الخطابة وتعرف كيفية صنعة الأقوال الخطابية والخطب في كل فن من الأمور وبأي الأشياء تبصر أجود .

ولملا الكتاب ترجمة لاصق ابن حنين وترجمة أخرى لإبراهيم ابن عبد الله وشرح الفارابي ومقدمة له وجوامع لابن رشد نشرها الأستاذ لانتينو .

ب . بوقيثا Poetica أى الشعر . وفيه احصاء لجميع الأمور التي بها
تلتئم صناعة الشعر وأصنافها وأصناف الأشعار ومن أى الأشياء تعمل وقد
نشر هذا الكتاب مرتين نشره مارجليوس ثم نشره كاتش . فأما الأول فإنه
أضاف إلى المتن العربى قطعة فى الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا تعتبر تلخيصا
لكتاب الشعر الترجمة العربية إلى اللاتينى ليسر بهذه الترجمة لاشتغل بالآثار
اليونانية الانتفاع بها فى تقويم النص اليونانى ولكن عمله لم يكن كاملا ولذلك
نشرت الأكاديمية البروسية الأستاذ كاتش لنشر هذا الكتاب نشرة علمية
وخطمتها على نحو ما ينبغي بعد وفاته فى مجلدين الأول يحتوى على المتن كما هو
فى مخطوط باريس كلمة كلمة ومسطرا مسطرا والمجلد الثانى يحتوى دراسات
من هذه الترجمة العربية وكان لهذا العمل تأثير كبير فى تصحيح نص أرسطو
اليونانى ولا يستغنى عن الآن فى دراسة كتاب الشعر لأرسطو هذه الترجمة
هى من عمل متى ابن يونس ولاشك أنها لم تكن الترجمة الوحيدة لهذا الكتاب
الحال إذ أن ابن رشد يورد فى جوامعه متنا آخر مختلف من المتن المنشو
والأغلب أنه ليحيى ابن عدى وربما كان من عمل ابن حنين إذ كلاهما
ترجم هذا الكتاب وقد نشر الأستاذ لاتستينو جوامع الشعر لابن رشد ونسخه
الأورجانون الموجودة بباريس تعتبر من القيما لتاريخ الفلسفة الاسلامية إذ
أنها تحتوى بجوار الترجمة لنص الأورجانون على تعليقات ليحيى ابن عدى
وابن زرة وأبى عثمان اللمشى كما أنها تحتوى على موازنات بين الترجمات
المختلفة لهذا الكتاب وقد كانت كتب أرسطو المنطقه هى المرجع الأول
والأخير للعرف فى دراساتهم للمنطق فشرحوها مستعينين بشروح اليونانيين
لها فشرحوها متوسعين فى المنطق بنفس الروح الذى كان يتوخاها أرسطو ثم
أنهم لم يعنوا بالشعر على نحو ما كان فهمه أرسطو ذلك لأنهم حسبوا أنه جزء

من المنطق كما أنهم استغربوا صناعة الشعر اليوناني ولم يستطيعوا التوفيق بينها وبين صناعة الشعر العربي ولم يوفق في التقريب بين الصناعتين إلا ابن رشد وذلك في حدود ضيقة جداً .

(٧) الكتب الطبيعية :

١ - كتاب سبع الكيان أو السباع الطبيعي : ينقسم إلى ٨ مقالات نقل الأولى أبو رزح الصواصم نقله يحيى ابن عدى . ونقل الثانية من السريانية يحيى ابن عدى . والثالثة لا يعرف لها ناقل وكذا الرابعة . ونقل بعض الدلائل قسطا ابن لوقا كما نقل الخامسة والسادسة لا يعرف لها ناقل ولم توجد كاملة عند العرب والسابعة وترجمها قسطا ابن لوقا والثامنة لا يعرف لها ناقل وتوجد منها بالعربية قطع يسيرة . وتفسير وشروح الكتاب كثيرة منها شرح الفارابي وثابت ابن قره وأبي الفرج خدامة وابن السمع وابن زكريا الرازي وابن الهيثم وابن باجه الأندلسي .

قال اليعقوبي في هذا الكتاب : سمع الكيان هو الحجر الطبيعي يبين فيه أرسطو عن الأشياء الطبيعية المشتملة على الطبائع كلها التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها وهي خمس العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان فإنه لا وجود لزمان إلا بحركة ولا وجود للحركة إلا بمكان ولا للمكان إلا بصورة ولا للصورة إلا بعنصر ، وهذه الخمس منها إثنان جوهران وهما العنصر والصورة وثلاث أعراض جوهرية . (العنصر بما تتكون منه المادة) ..

(٧) السماء والعالم : يتضمن كتابين (السماء) وهو صحيح النسبة إلى أرسطو والثاني كتاب العالم وهو متحول نسب إلى أرسطو وقد ترجمها ابن الطبريق وكان الكتاب موضوع إهتمام المسلمين حتى من غير الفلاسفة فكتب أبو هاشم الجبائي المعتزلي كتابا سماه التصحيح أبطل فيه قواعد أرسطو وتولى ابن

رضوان الطيب المصرى الانتصار لأرسطو على من أتقده كتابه فى السماوالعالم وكذلك فعل ابن هيثم الرياضى حيث رد على يحيى النحوى وعلى ابن هاشم الجبائى . ولا تغفل كتب الفلاسفة الاسلاميين من تخصيص فصول فى الكلام فى حركة الكواكب ودى من المسائل التى عرض لها كتاب السماء والعالم .

(٣) النكون والفساد : ترجمة اسحاق ابن حنين عن الترجمة السريانية لوالدة حنين ونقله متى ابن يونس بتفسير الاسكندر والافروديسى كما ترجمه ابر عثمان النمشى ترجمة أخرى ولا بن رشد جرامع لهذا الكتاب لم تنشر بعد .

(٤) الآثار العاربية Meterologie وهو يبحث فى المركبات التى لا مزاج لها (أى ليست مركبة من العناصر الأرضية) ويتعرف منها أسباب حدوثها لأن الحطوث إلى فوق الأرض أى الهواء وكائنات الجور إما على وجه الأرض كالأحجار والجبال وإما فى الأرض كالمعادن . ترجم هذا الكتاب يحيى ابن البطريق وذلك لأجل المأمور ابن الرشيد ولأبى الخير المعروف بأبن خمار مقالة فى الآثار الخفية فى الجبر الحادثة من البخار المائى وهى الحالة والقوس والضباب ولأبى سليمان السجستانى المنطقى مقالة فى أن الاجرام العلوية طبيعة خامسة وأنها ذارت أنفس وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة .

(٥) والخامس عشر معروف عند العرب وهو فى المعادن .

(٦) كتاب النباتات : وما عرفه العرب منه هو من تأليف نيكولا وس النمشى لأن كتاب أرسطو فى النبات ضاع منذ زمن طويل .

(٧) الحيوان : وهى عند العرب فى ١٩ مقالة نقله ابن البطريق . يلاحظ أن الترجمة العربية تشتمل على ٣ كتب من تأليف أرسطو أولها الكتاب المعروف بطبائع الحيوانات وهو فى عشرة مقالات والثانى فى كتاب له أهم

أعضاء الحيوان في ٤ مقالات . والثالث في تكوين الحيوان في ٥ مقالات . ومن هنا جاء حجاب العرب للكتاب بأكمله في ١٩ مقالة . وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على الثقافة العربية وعارض الكثير من المؤلفين ومنهم الجاحظ الذي ظن أنه قد بحث في هذا الموضوع خيرا مما فعل أرسطو . وما في هذا الكتاب مبنى على الملاحظة والتجربة والأخبار المنقولة عن الرحالة والمنود والصيادين ولذلك كان من السهل انتقاء ما كتبه أرسطو اعتمادا على التجارب الجديدة أو الملاحظات الشخصية . وما يحق بهذه المجموعة كتاب «منافع أعضاء الحيوان» وكتاب المسائل . والطفافة الثالثة من كتب أرسطو تتعلق بعلم النفس وكان الكثير من المسلمين يلحقونهم بالطبيعات وتشتمل هذه الطائفة على كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس .

كتاب النفس يقع ٣ مقالات نقله حنين من إصحاق إلى السرياني ونقله إصحاق إلى العرب وتوجد منه نسخة في خزانة الاسكوريال في أسبانيا فيها ترجمة إصحاق لكتاب أرسطو مع تلخيص الاسكنلر لافروديس ويتبع كتاب النفس كتب تعرف بالطبيعات الصغرى وهي تشمل على كتاب الحس والمحسوس . وكتاب الذكر والتذكر وكتاب النوم واليقظة وكتاب الرؤيا وتعبيرها وكتاب طول العمر وقصره وكتاب الموت والحياة وكتاب النفس وكتاب الشباب والهرم وقد ترجمت كلها إلى العربية .

٤ - الأخلاق تبحث في أخلاق النفس والسعادة في النفس والبلذون وتبدير العامة والخاصة وتبدير الرجل ليته والسياسة أو تبدير المدن وقصص أصل التبدير للمدن . وهذا ما حكاه اليعقوبي في تاريخه والواقع أن كتب الأخلاق المندوبة إلى أرسطو هي : أولا كتاب الأخلاق إلى نيقز ماخوس ثانيا الأخلاق

إلى ديموس ثالثا الأتلاق الكبرى . ويظهر أن العرب ألحقوا العشر مقالات الأولى إلى نيقوماخوس بالمفالتين الأخيرتين في الأخلاق الكبرى فجعلوها كتابا واحدا يختوى على ١٢ مقال ونقله حنين ابن اسحق وأغلب كتب العرب في الأخلاق مبني على كتب أرسطو وأشهر التلخيصات في الأخلاق هو كتاب ابن ماسكويه المشهور بتطهير الأعراق وتهذيب الأخلاق . وكذلك كتاب نصير الدين الطوسي بالفارسية المعروف (أخلاق ناصر) ويلحق بهذه الطبعة الرابعة الكتب المتعلقة بتدبير المنزل (الاقتصاد السياسي الآن) والسياسة (البوليتيكا) ..

ولأرسطو في هذا الكتاب السياسة المدنية وكتاب في أحكام المدن السياسية وقد ضاع أكثر هذا الكتاب الأخير ولم يكشف منه إلا الجزء المتعلق بمدينة أثينا هو المسمى الآن دستور الأثينية أو نظام الأثينية . وقد ذكر مؤرخوا العرب وبعض فلاسفتهم هذا الكتاب بعنوانين مختلفين منها إشارات إلى الكتاب الذي وضعه أرسطو في وصف المدن اليونانية وهذا الكتاب الذي ضاع أصله اليوناني ولم يوجد منه غير الكتاب الخاص بأثينا ويرجع من كلام هؤلاء أن كتاب السياسة الذي وضعوا أرسطو ترجم إلى العربية لكثرة ما نقل عنه في كتب العرب ومن الذين نقلوا عنه (ابن سيعين) الفيلسوف الأندلسي رسالة وجهها إلى الأمير طور «فردريك الثاني» الذي كان امبراطورا لألمانيا وملكا على صقلية في وقت ازدهار الحياة العربية بالأندلس وفي صقلية نفسها .

وينسب إلى أرسطو كتب كثيرة في السياسة نقلت إلى العربية وهي فائقة ومن أشهرها الكتاب المعروف بكتاب السياسة أو سر الأسرار وهو مخشوع بالخرافات والسحر وتفسير الأسرار وهو مزيج من أفكار أفلاطونية وخرافات لا يمكن أن يصلح أن يصلح لنا الهبة عن أرسطو أو عن واحد من تلاميذه .

٥ - الاهليات أو ما بعد الطبيعة : وقد نقل هذا الكتاب عن العربى وعرف باسم كتاب الحروف نقل احمق منه من حرف الألف الصغرى إلى حرف الميم ونقل يحيى ابن على هذا الحرف أيضا . كما نقله مضافا إليه حرف النون اسطاط الكندى . ونقل حنين مقالة اللازم . كما نقل منى هذه المقالة بتفسير تامسطيوس . هذا الكتاب بنشرة فى الوقت الحاضر الأب (بويسج Bauges) ضمن تفسير ابن رشد وقد نشر من قبل تلخيص ابن رشد لهذا الكتاب كما نشر الدكتور أبو العلا عفيفى مقالة اللام وأعاد نشرها فيها بعد الدكتور بدوى .

وهذه نظرة غير كاملة لمؤلفات أرسطو المنقولة إلى اللغة العربية ، ولم نتناول فيها بالتفصيل كتبه المزيفة المنحولة ولا داعى للكلام فيها خشية الإطالة وينبغى أن تضم لهذا الكلام شرح لعناية الاسلاميين بالتفسير اليونانية لكتب أرسطو وأشهر هذه التفسير ما وضعه الاسكندر الافروديسى ويحيى لنحوى وثامسطيوس وامونيوس السقا ونيقولا الدمشقى وأكثر هؤلاء من أتباع المذهب الأفلاطونى الحديث ولهذا إنلمت آراء خاصة بهذا المذهب ضمن الشرح فلا قوال انخاصة بأرسطو فساعد هذا على التريب بين أرسطو وأفلاطون .

وستتكم فيما بعد بعناية الاسلاميين بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ومعرقها بها وستعرض الآن لموضوع خاص بالفلسفة التى تسمى عند اليونانيين بإسم فلسفة التوفيق نسبة إلى طائفة من الفلاسفة المتأخرين كانوا يجمعون بين المذاهب اليونانية المختلفة وكانوا ينجحون أحيانا فى التوفيق ولا يصحهم التوفيق أحيانا فكان هؤلاء يوفقون بين أفلاطون والرواقية والفيثاغورية وأرسطو وأحيانا بين هذه المذاهب الفلسفية والديانة المسيحية الناشئة فى زمنهم .

الباب الثاني

الفصل الأول :

أ - نشأة علم الكلام وتسميته .

ب - تعريف علم الكلام ومشكلاته

ج - حركة الاعتزال والأصول الخمسة .

علم الكلام

التعريف بعلم الكلام : موضوع ومنهج البحث في علم الكلام
تعريف علم الكلام :-

رغم أن تعريف العلم قبل الاطاحة بمسائلة وموضوعاته لا يعطى للمطالب
معرفة تامة وتصورا كاملا لحقيقة المعرف إلا أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين
لأن نضع أمام المبتدئ تعريفا أو تعريفات مبثثة ليكون على بصيرة بالموضوع
الذى سيدرسه وذلك لأن من ركب متن عمياء أو شك أن يخطئ يخطئ عشواء
كما يقول الأبيجى الذى يسهل كتابة المواقف بالتعريف الآتى : (علم الكلام علم
يفتقر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد
ما يقصد به نفس الاعتماد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله
عليه وسلم . فإن الخصم وأن خطأنه لا نخرجه من علماء الكلام) .

وقريب من هذا التعريف الذى يقلنه ابن خلدون في مقدمته حيث يقول
(هو علم يتضمن من الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على
المبتدعة المنحرفين في الاعتمادات عن مذاهب السلف وأهل السنة .

يتبين لنا من هذين التعريفين أن الغرض من علم الكلام :

١ — الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية .

٢ — الرد على المبتدعة أى الذين ابتدعوا الأقوال والآراء في مسائل من
الدين لم يتعرض المسلمون الأولون أيام الرسول والصحابة لها إنما آمنوا بها
إيماناً قويا من غير بحث أو جدل فضلا قبل المسلمون الأولون قوله تعالى «يد
الله فوق أيديهم» وبيق وجه ربك ذو الجلال والإكرام «ولم يسألوا عن معنى
اليد أو الوجه كيف يكونان» .

وتروى الأخبار عن الوليد بن مسلم أنه قال : (سألت مالك بن أنس
سفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات أي صفات
الله فقالوا أمرها كما جاءت ومثل ربيعة الرأي عن قوله تعالى : والرحمن على
العرش استوى كيف استوى ؟ فقال (الاستواء غير مجهول والكيف غير
معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) . فالبدعة هي إثارة مسائل لم
يتعرض الصحابة وأوائل المسلمين لها .

كذلك وقفت بعض فرقة المسلمين أمام قوله تعالى : يعذب من يشاء
وقالوا بأن ذلك يقدح في عدل الله فإنه سبحانه لو عذب المطيع وأثاب العاصي
لكان ذلك خرفا للعدل وخرفا لوعد الله ووعيده .

لم يقف المسلمون الأولون عند مثل هذه الآيات ويذكرون فيها
ويستخرجون منها نتائجها المنطقية إنما قبلوها بقلوبهم لا بعقولهم فقد كانت
قلوبهم أمبق من عقولهم في مبدأ البداية .

ولكن سرعان ما تغيرت الأحوال فقد واجه المسلمون بعد فتوحاتهم
العظيمة وبعد أن دانت لهم الأرض ومن عليها إنما ذات حضارات وديانات
قديمة من يهود ونصارى وثنية أي القائلين بالهين إثنين للمسلم آله النور
ويسمونه يزدان وآله الظلمة ويسمونه أهرمن . آله النور مبدأ كل خير وجمال
في العالم وآله الظلمة مبدأ كل شر وقيح في العالم وهؤلاء كانوا على فقر من
العلم في الفلسفة أعنى الفلسفة اليونانية ومثل هؤلاء لا يمكن إقناعهم بالقرآن أو
الحديث أى بالدليل الثقلي بل لابد من استخدام الدليل العقلي معهم لأن العقل
هو العقل المشترك بين الناس جميعاً هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فإن
بعض المسلمين أنفسهم قد مالت عقولهم إلى تفهم الدين بالعقل وهاجموا
التقليد وتحرروا في فهم النص وهما أمر طبيعي في كل أمة وفي كل حضرة وقد

حدث مثل ذلك في الديانات جميعا فالديانة في أول أمرها تأخذ طريقها مباشرة إلى القلب ثم يبدأ العقل شيئا فشيئا في إثارة العقل والتفكير فيها .
موضوع علم الكلام :

يقول الأبيي (١) : «المقصد الثاني موضوعه : إذ به تبايز العلوم وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ... وقبل هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا وكمحذوث العالم وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كعبث الرسول ونصب الإيمان والثواب والعقاب » .

أما مسألة ذات الله وصفاته فهي أخطر وأهم مباحث علم الكلام للدرجة أننا نجد الإمام عمر النسنس صاحب العقائد يعرف علم الكلام بأنه التوحيد والصفات .

غير أن علم الكلام حين تصور بصورته النهائية أو أدخلت في مباحثة مباحث منطقية كثيرة فيقدم المتكلمون المتأخرون من أمثال الرازي والأبيي والنسنس كتبهم الكلامية بمقدمة طويلة في مسائل المنطق فيبحثون في التصورات (أى الألفاظ) أو التصديقات (أى للقضايا) وأنواع البراهين الموصلة إلى العلم وسد العلم ويتكلمون عن مسائل فلسفية محضة مثل الجوهر والعرض والموجود والمعلوم وأحكامها كما يتكلمون عن الأمور الاعتبارية كالإضافات مثل معنى الابن هنا المعنى معنى اضافى لا يعقل إلا مع وجود الأب وهذه الأمور الاعتبارية موجودة في الزمن فقط .

كل هذه المسائل قد اختلطت بعلم الكلام وأصبحت كتب العقائد لا تخلو منها وذلك بفضل معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والمنطق الصورى الأرسطى

بوجه خاص فعمل الكلام قد ادرجت ضمن مسائله من المنطق والفلسفة ولكنه مع ذلك اخص بمسائل أخرى لا تتناولها الفلسفة ولا المنطق كأثبتات النبوة والرسالة والأمامة والرؤية والملائكة والحشر الجسماني وغيرها . إذ موضوع علم الكلام متصل إتصالا شديدا بموضوع الفلسفة بل إننا نستطيع أن نقول أن مرفوعات علم الكلام تكاد تكون هي موضوعات العلم الإلهي في الفلسفة . البحتة أما الخلاف بين الكلام والفلسفة فإنه ينصب على المذهب إذ المذهب عند المتكلمين مختلف تماما عن مذهب الفلاسفة في تناول موضوعاتهم فإن كان علماء الكلام قد اقتنعوا بعض الناس من الفلسفة ونحوها فأنهم مع ذلك قد صبغوها بصبغة كلامية ذلك لأن مذهبهم في تناول هذه المسائل مختلف عن مذهب الفلاسفة . أن المتكلم يؤمن أولا بالله وصفاته وبكل ما جاء في كتاب الله ثم يفيض من هذه الإيمان إلى البرهان على ما يؤمن به وذلك بعكس الفلاسفة الذين يتحررون من كل تصديق أو اعتقاد سابق ثم يبدأون التفكير في موضوعاتهم ولا يعتبرون إلا ما يؤدي إليه الفكر والنظر مهما كانت الأمور التي تؤدي إليها وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته (١) :

وان نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموحّد وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهلنا إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .
تسمية علم الكلام :-

(١) ابن خلدون المقدمة طبعة القاهرة ص ٤٠٠ .

يقدم لنا الشهرستاني (١) سبين الأول هو أن أظهر مسألة تكلم المسلمون فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام أى الكلام الله يعنى القرآن . وكان وجه النزاع فيها هل كلام مخلوق أم غير مخلوق الثانى أن المتكلمين أرادوا أن يقابلوا الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والكلام وتراد فان . فعلم الكلام عند المتكلمين بمثابة المنطق أى النطق أى الكلام عند الفلاسفة ، فكلا العلمين يقوم مبناه على الكلام ويؤيد هذا الاتجاه الإيمى الذى يقول «إنما سمي كلاما إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة أو لأنه — وهذا هو سبب ثالث — أبواب عنوت أولا بالكلام فى كلها أى إذا قلنا مثل الكلام فى صفات الله . الكلام فى الأمامة . الكلام فى النبوة فأننا نسمى بعلم الكلام» .

ويمكن أن يقال بأنه سمي بالكلام لأنه يورث قدرة على السكلام فى الشرعيات ومع انحصم ولعلم الكلام أسماء أخرى فيسمى بعلم التوحيد وأحيانا بعلم أصول الدين وأحيانا بعلم أصول العقائد كذلك سمي فى وقت من الأوقات بالفقه الأكبر وتنسب هذه التسمية إلى الأمام ابن حنيفة . ويذكر الهانوسى صاحب كشاف اصطلاحات الفنون أنه سمي أيضا بعلم النظر والاستدلال .
فائدة علم الكلام :

١ - الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيمان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وعامة الناس الذين ورثوا دياناتهم عن آبائهم يقلدون بأبن المسلم مسلم وابن اليهودى وعلى ذلك فأن التقليد يضعف العقيدة ومن ثمة لا بد من الدراسة والبحث فى أصول الدين والعقيدة لتؤمن بعد إقتناع وبعد إقامة الدليل ذلك أدعى إلى أن يكون الإيمان قويا وومع ذلك فأننا نجد

أنفسنا في حيرة لأن البحث في العقائد يورث الشك أكثر مما يورث اليقين وليس أدل على ذلك من أن أئمة المسلمين من علماء الكلام أمثال الغزالي ، والرازي (١) قد نشموا على اشتغالهم بعلم الكلام ونمى الغزالي من الله أن يؤتبه إيمان العجائز أى الذين يؤمنون بغير بحث ولا نظر فيكون إيمانهم قويا غير مشوب بالشك وقيل عن الرازي أنه بكى كثيرا : وندم على اشتغاله بعلم الكلام وفى وصيته التى كتبها وهو على فراش الموت يقول : «ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليا ولا تروى غليلا ورأيت أصالح الطرق طريقة القرآن...»

٢ - حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلا شبه المبطلين هذه هي الفوائد التى ترجى من وراء دراسة علم الكلام وكلها ترجع إلى أن البحث فى علم الكذب الفرض منه دفع التقليد وتقوية العقيدة ولكن مسألة تقوية العقيدة مسألة محل نظر فإن المخاوف التى أبداهها الإمام الغزالي من تعلم علم الكذب والنسب الذى أبداه الإمام الرازي على اشتغاله بعلم الكلام كل هذا يدل على أن علم الكذب يورث الشك والحيرة بل أن الغزالي يذهب إلى أن عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس أثبت من عقيدة المتكلمين والمجادلين . أن الشرع لم يكلف عامة الناس سوى بالتصديق الجازم . أما البحث والتفتيش وكلف الأدلة فلم يكلفون أصلا .

نود أن نطرح السؤال الآتى هل علم الكلام من العلوم المنعومة أى التى نهى عنها الشرع أم هو علم من العلوم الدينية كال تفسير والحديث أو بعبارة أخرى هل هو علم مباح متلوب إليه أم علم ممنوع منهى عنه ؟ ...

(١) فخر الدين الرازي فى المحصل وشرح الكائن له فى المفصل تحقيق غمولى ديس عام ١٨٤٢

المسلمون مختلفون أشد الاختلاف في ذلك فمنهم من يرى أنه بدعة وحرام وأن العبد إن لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام ومنهم من يقول بأنه علم واجب وفرض أما فرض عين أو فرض كفاية . والعلم الذي هو فرض عين هو العلم الذي فرض على كل مسلم لقوله عليه السلام : «طلب العلم فريضة على كل مسلم» لكن ما هو هذا العلم الذي هو فريضة على كل مسلم هل هو علم الكلام ؟ : هل هو التفسير ؟ . هل هو علم الحديث ؟ هل هو علم المكافحة والتصوف ؟ . لا نعتقد أن شيئا من هذه العلوم فرض علينا إنما العلم الذي فرض على كل مسلم هو تعلم كسبي الشهادة وتعلم الطهارة والصلاة والصوم والدكاة وتعلم الحلال والحرام عندما يجب مثل هذا التعليم إذا كان مثلا الإنسان في بلد يشرب أهلها الخمر ويأكلون الخنزير فعليه أن يتعلم أن ذلك حرام . أما العلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري لشفاء الأبدان والحساب إذ هو ضروري في المعاملات . وهذه العلوم لو خلا بلد عن يقوم بها اتمرست البلد للخرج وإذا قام بها واحد فقد كفل الآخرين مهمة أداء هذه الوظيفة لذلك سميت فرض كفاية . من الممكن اعتبار علم الكلام . بهذا الفرض كفاية أي أنه ليس فرض عين أي أنه ليس فرضا على كل مسلم هنم إذا اعتبرنا أنه من العلوم المحمودة . وإذا اعتبرنا أن أهم غرض من وراء دراسة علم الكلام هو حراسة العقيدة والرد على المبتدعة .

أما الذين ذموا علم الكلام وحرمون لقد تمسكوا بأقوال أئمة الحديث (١) كالشافعي ومالك وأحمد بن حنبل (٢) وكلهم قد وردت الأخبار عنهم أنهم

(١) البداى الفرق بين الفرق صفحة ٣٢١ .

(٢) الامام أحمد بن حنبل (الرد على الزنادقة والجهمية) من مجموع رسائل أهل السلف طبة الاسكندرية عام ١٩٧١ .

ذموا علم الكلام عن الإمام الشافعي إنه قال : «حكى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام» .

وعن الإمام أحمد بن حنبل أنه هجر الحرث المحاسبي وكان شيخا ورعا زاهدا بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له : (ويحك أليس تحكى بدعتهم الاوثم ترد عليهم . أليس تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتشكيك في تلك الشبهات — فيدعوه ذلك إلى الرأي والبحث .

وعن مالك بن أنس أنه قال : «أرأيت أنه آمن بجاءه من هو أجدل منه أبداع دينه كل يوم لدين جليل . وكذلك أتفق أهل الحديث من السلف على ذم علم الكلام وقالوا ما سكنت عنه الصحابة — مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم ولا الا لعلمهم بما يتولد عنه من الشر . وذلك قال النبي : «هلك المتعظمون أى المتعمقون في البحث والاستقصاء» . وأيضا ذهب السلف (١) إلى أن علم الكلام لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به الرسول ويعلم طريقة ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنباط ونههم إلى علم الفرائض ونههم عن الكلام في القدر .

أما المدافعون عن علم الكلام الذين يرون أنه من المعلوم المنتوب إليها أى التى بحث عليها الشرع فحجتهم أنه العلم الذى به يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله وصفاته وقالوا أن كان المخطور من الكلام هو لفظ الجواهر والعروض ومثل هذه الاصطلاحات الغريبة التى لم تعهدها الصحابة فالأمر في غاية السهولة إذ

ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم . فلم الضمير وعلم الحديث قد أستحدثت فيها مصطلحات لم يعرفها الصحابة . ثم هل بعد من المخطور معرفة الدليل على حدوث العالم ووحداية الخالق وصفاته . كيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى «قل فله الحجة البالغة» . وقال «تلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه» .

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعند أدلة المتكلمين في التوحيد هي قوله تعالى «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا» وفي النبوة «أن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» وفي البعث «قل يحيا النسي أنشأها أول مرة» .

وكانت الرسل تجادل المفكرين قال تعالى : «وجادلهم بالتي هي أحسن» وكذلك كان يفعل الصحابة عند الحاجة وإن كانت الحاجة في زمانهم بسيرة لثبات إيمانهم ورسوخه ولكن الدنيا لا تبقى على حال واحد إذ سرعان ماضى القرن الأول من الهجرة وانقرض الصحابة واتسعت الأمة الإسلامية واجهت ظروفا جديدة كل الجدة واجهت فيها واجهت شعوبا ذات حضارات قديمة وفلسفات قديمة وديانات قديمة فكان لابد من اصطلاح المسلمين بهذه الشعوب اصطلاحا فكريا بعد أن اصطلاحهم بهم حربيا ولعل هذا هو من أهم أسباب قيام علم الكلام . إلى جانب ذلك توجد أسباب أخرى ساعدت على قيام علم الكلام - نحمد القرآن الكريم يتعرض لكثير من آراء الفرق والكيانات التي كانت موجودة أيام الرموز ويرد عليها فيذكر الدهريين : «ما يهلكنا إلا الدهر» وعبدت الكواكب فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أقل قال لا أحب الاولين «ثم رد على تألية عيسى وقال : «أن مثل عيسى عند

الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكونه فكان من الطيبي أن يقوم
نفر من المسلمين للرد على المخالفين وأرباب الديانات والآراء المخالفة لملة
الاسلام .

— الخلافات السياسية التي قامت بين المسلمين ثم اصبحت بصيغة دينية
ودعوى كل فريق إلى تكفير الفريق الآخر وانقسم المسلمين إلى أحزاب—
سياسية تدعى بأسماء دينية من شيعة وخوارج ومرجئة .

— دخول كثير من أرباب الديانات الأخرى الاسلام وكان من الطيبي
أن يشيروا ويتفكروا في أوجه الشبه والخلاف بين ديانهم القديمة الدين الجديد
يعارضون وينادون لا ميا أولئك الذين اعتنقوا الاسلام من غير إيمان به أو
تصديق له .

— حركة الترجمة للكعب القلاعية اليونانية لا ميا عندما اضطر أوائل
المترجمين من المعزلة إلى قراءتها للرد على خصومهم الذين كانوا على علم
بهاء الفلسفة .

المعتزلة

من أوائل الفرق التي أنبرى رجالها للزود عن حياض الدين وخاصة التنويه وقبل أن نمضى فى عرض الآراء التى تجمع عليها المعتزلة أو بمعنى أدق الوصول التى يقولون بها ويعتقدون فيها ويجمعون عليها نقف قليلا لتبين أصل كلسة الاعتزال :

معظم المصادر التى بين أيدينا تروى القصة التالية : دخل واحد على الحسن البصرى (ولد عام ١٢ هجرية) فقال : يا أمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم كفر يخرج من الملة وهم وعبدية الخوارج أو جماعة يرجون أصحاب الكبار والكبيرة لا تضر مع الإيمان بل العمل على منتهبهم ليس ركتا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك إعتقادا فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب الحسن قال واصل بن عطاء وكان من تلاميذ الحسن الذين يترددون على حلقة : وأنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ثم قام وإعتزل إلى حلقة من حلقات المسجد ويقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن واعتزل عنا فسمى هو وأصحابه معتزلة .

إذا من حلقة الحسن البصرى فى البصرة ومن مسجد البصرة الذى كان يعقد الحسن فيه حلقة ظهرت المعتزلة كما ظهرت كل الفرق المتدافضة الأصول من داخل هذه الحلقة فالزهد ومدرسته ينسبان إليه والفكرية تمت إليها بأكبر الأسباب وأهل السنة والجماعة يعتبرونها مدرستهم الأولى ومنها أيضا خرجت المعتزلة كما ترون والجميع يعتبرون الحسن البصرى سلف الأمة

العظيم ولقد أتهته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية . وهو الذي يجذب الدياسة
هو وتلاميذه ليتجنب فن الدنيا بل أنهم كانوا يرون أنه لولا سيف الحجاج
ولسان الحنين ! قام لبني مروان أمر في الدنيا . ومما لاشك فيه أن الرجل قد
هادن بني أمية لكنه لم يخط بأى خطوة لديهم فقد نأى بدينه عنهم .

بيننا هنا أن كلمة الاعتزال تاريخيا تعني اعتزال واصل بن عطاء حلقه
استأذه حسن البصري لخالفته أمر مرتكب الكبيرة .

وقريب من هذا الرأي ما يذهب إليه البغدادي صاحب كتاب الفرق
بين الفرق الذي يروي القصة على النحو الآتي :-

« كان واصل بن عطاء من مرتادي مجلس حسن البصري في زمان فتنة
الأزارقة (الأزارقة هم أصحاب نافع بن الأزرق بن نافع الحنفي من الحوارج
الذين أجمعوا على اكتمار على بن أبي طالب لقبوله التحكيم) وكان الناس
يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب في أمة الاسلام على فرق : فرقة تزعم أن
كل مرتكب للذنوب صغيرا وكبيرا مشرك لله وهو قول الأزارقة . وفرقة
تزعم أن صاحب الذنوب المجتمع على تحريره كافر مشرك . وفرقة تقول أنه
منافق . وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : وأن
صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول وبالكتب
المنزلة من الله تعالى ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق
بكبريته وفسقه لا ينفي عنه اسم بالإيمان والاسلام فلما ظهرت فتنة الأزارقة
في البصرة والأهواز واختلف الناس في أصحاب الذنوب على ما ذكرنا خرج
واصل بن عطاء على قول جميع الفرق المتعلمة ورغم أن الفاسق من هذه

الأمة لها مؤمن ولا كافر وبجعل النفاق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصري من واصل بلغته هذه طرده من مجلسه فأعزّل عنلمسارية من سوارى مسجد البصرة وإنضم إليه صديقه عمر بن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعزّل قول الأمة وسمى أتباعها من يومئذ معتزلة .

ولا يختلف هذا النص عن النص السابق إلا فى تعداد أقوال الفرق فى مرتكب الكبيرة أو مرتكب الذنب الكبير . وفى أن الحسن هو الذى طرد واصل من مجلسه .

ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمر بن عبيد فالمقرئرى والسمعانى صاحب كتاب الإنسان يورد أن الأمر على هذه الصورة

المعتزلى — هذه الذنية إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيلة إنما سمرا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمر بن عبيد البصرى أحدث ما أحدث من البدع واعزّل مجلس الحسن وجماعة معه فسموا المعتزلة . وإلى نفس الشيء يذهب ابن قتبية فى كتاب عيون الأخبار .

هذه الروايات جميعا كما ترون فى أن الاسم الذى أطلقه عليه أعداؤهم وأنه يعنى أنهم اعزّلوا الأمة جميعا فى مسألة مرتكب الذنب أو مرتكب الكبيرة فكلمة معتزلة تعنى المثقين والمفصلين وقد قيل هذا رأى كثير من الباحثين وخاصة المستشرقين . ولكن هناك رأى أن وضع المسألة الصحيح ، وأن اسم المعتزلة قد ظهر سياسيا فى حروب على وأصحاب الجدل وفى حروب على ومعاوية ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة لأنها . والدليل على ذلك ما جاء فى كتاب الأخبار الطوال : «مر الربير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء

داره وحرقه قومه وقد كانوا اعتزلوا الحرب فالأحنف إذا اعتزل الفريقين
، وما في نص آخر : «أقبل أبو الدرداء وأبو أمام الباهلي حتى دخل على معاوية
لقال : علام فقاتل عليا وهو أحق بهذا الأمر منك قال : أقاتله على دم عثمان
قال : أحو قتله قال : أوى قتله فساوه أن يسلم لنا قتله وأنا أول من يبايعه
من أهل الشام فأقبل إلى علي رضي الله عنه فأخبراه بذلك . فأعتزل من عسكر
على زهاء عشرين ألف رجل فصاحوا عن جميعاً قتلنا عثمان . فخرج أبو
الدرداء وأبو لامة فحلق ببعض السواحل ولم يشهدا شيئا من تلك الحروب» .

من الواضح أن هذا النص يوضح أن كلمة الاعتزال قد انصبت على
بعض شيعة على المتعصبين له أحيانا أخرى يطلق على المسلمين الذين اعتزلوا
الفتن والحروب التي قامت بين المسلمين ففرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى
الأشعري : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر (أي حرب علي ومعاوية) وجلس
في بيته كراهية للنساء فقال أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دماء
إخوانهم ويطونهم من أموالهم .

من الواضح أن كلمة المعتزلة هنا يراد بها المدح أي مدح الجماعة التي
أطلق عليها هذا اللفظ كما أن كلمة معتزلة قد أطلقت واستخدمت في هذا
الوقت السياسي المضطرب وتسمت بها جماعة اعتزلت الخلاف والحروب
بين المسلمين أيام علي ومعاوية فكانوا خيار الناس .

وهناك رأى أخيرا يذهب إلى أن كلمة معتزلة قد إستقر إطلاقها على
الجماعة التي اعتزلت الحسن بن علي ومعاوية بعد أن تنازل الحسن لمعاوية
وفي ذلك يقول المطلعي في كتابه الرد على الأهواء والبدع .

المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط
والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام . المفرقون بين علم السمع وعلم
العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم يجتمعون على أمل لا يقارقونه . وعليه
يقولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سموا أنفسهم معتزلة
وذلك عنما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم إليه الأمر . اعتزلوا الحسن
ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم
ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة .

إذا فكلمة الاعتزال وفقاً لهذا الرأي قد أطلقت على طائفة تفرغت للعلم
والعبادة وبذلك تكون الكلمة قديمة لأن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام
٤٠ / هجرية وهو معروف بعام الجماعة .

الخصائص المنهجية للمعتزلة

ليس من المستطاع أن نجد لدى جميع المعتزلة مذهباً واحداً متماسكاً الأجزاء يشترك الكل في القول به . وذلك لأن شيوخهم عاشوا في عصر تأدت إليه كل الثقافات السابطة شرقية وغربية . ثم أنهم كانوا مأخوذين بروح النقض والجدل وندم حجج الغير سواء من المعتزلة أنفسهم أم من غيرهم . والدليل على ذلك أنهم لا يتفقون فيما بينهم على مذهب واحد في موضوع الجزء الذي لا يتجزأ . إذ أن فريقاً منهم يستعين بهذا المذهب ليفسر به كل الظواهر الطبيعية والنفسية . ثم أن فريقاً آخر يقيم انكسافوراس وفريق ثالث يميل ميل أرسطو في انكار القول بالجزء الذي لا يتجزأ على أن لهم أصولاً مشتركة يسلمون بها جميعاً بحيث لا يطلق على مفكر إسلامي أسم الاعتزال حتى يقول بها جميعاً . وهذه الأصول ليست إلا جزءاً صغيراً من مجموع آرائهم ومقالاتهم لأنها لا تتجاوز تحديد موقفهم بإزاء بعض المسائل الدينية الكبرى .

جاء في كتاب الانتصار للخصائص المعتزلة الذي حققه ونشره الدكتور نيرج أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة أوبسالة بالسويد عام ١٩٢٥ ما يلي :

«وليس يستحق أحد منهم (أى من المتكلمين) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المزلتين — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — فإذا كملت في الإنسان هذه الخصائص الخمس فهو معتزلي» .

ونطلق هذه الأصول أيضاً على المعتزلة كأسماء لهم فيقال للمعتزلة : أهل التوحيد والعدل . والموحسون ، والعدلوني . وأهل الوعد والوعيد . أو

الوعيدية . ويقال لهم أيضا أهل الحق . أى أهل القول بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويذكر الأشعرى في مقالاته ، فهذه أصول المعتزلة الخمس التي يبنون عليها أمرهم . وقد أخبرنا عن اختلافهم فيها . وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإثبات الوعيد . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ولكن الخياط يذكر عناوين مسائل مؤكدا أن المعتزلة هم الذين اقتصروا بالنظر فيها مثل الكلام في فناء الأشياء وبقائها . والقول في المعاني . والكلام في المعلوم والمجهول . والكلام في التوليد . وفي الكلام إحالة التبدل على الظلم والكلام في الحانسة والمداخلة . والكلام في الإنسان والمعارف .

ثم يذكر الخياط بأننا لا نجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفا واحدا إلا لمن خالفه فيه من المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا نجد حرفا واحدا في هذه الأبواب إلا لأنسان سرق كلاما من كلام المعتزلة وأضافه إلى نفسه .

وكتب الخياط في موضع آخر بمناسبة أبي الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ : أن الكلام فيها كان (ما خلق) وفيها يكون (صيرورة الكلام ولطيفه إنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولعائته به .. فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلا المعتزلة ؟) .

ويتضح لنا من هذه العناوين التي تشير إلى مسائل نظروا فيها المعتزلة أنهم درسوا الفلسفة .

الأصول الخمسة للمعتزلة

أولا : التوحيد

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد . ليس كمثل شئ . وأنه ليس بحسم طبيعي أو حيواني وأن ذاته ليست مؤلفة من جوهر ذى أعراض تتركها الحواس . وأنه منزّه عن عوارض المادة وخواصها . وأنه بسيط يستحيل عليه التجزئة . لا يحيط به المكان ولا يجرى عليه الزمان ، لا تحده الحسود والنهايات ولا تحيط به الكليات . ولا يقاس بالناس . تام الكمال . لا يستطيع الوهم الأنسانى أن يتصور له شيئا . وجوده أزلى لا يشاركه فى الأزلى أحد . تفرد بصفاته الالهية ، لم يزل يخلق الخلق على غير مثال سابق ، ولم يعنه فى خلقه معين ، لا تجوز عليه الغايات . ولا يناله ما ينال الناس من لمة وألم أو خوف أو فرح . إذ لا تتركه الشهوات ولا يلحقه عجز ولا نقص .

فالله واحد لا شريك له من أى جهة كان ، ولا كثرة فى ذاته البتة ، وهو خالق الجسم وليس بحسم ، ومحدث الأشياء وليس بشئ . منزّه عن كل صفات الحوادث .

والمسلمون موحدون على الاطلاق . وفكرة الوحدة أوضح نقطة فى عقديهم ، وإنما أمتاز المعتزلة بهذا الأصل لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعا مجيدا . وصلوا عن الاسلام غارة القائلين بالتعدد من زنادقة ومجوس وثنوية على أن فكرة الوحدة السهلة التي جاء بها القرآن أصبحت لديهم نظرية متشعبة التواحي والأطراف .

فوحدة الله تلتزم تجرده عن الجسمية والمكان . وما ورد في الكتاب
والدسة من آثار تثبت أن له عرشا أو وجها أو بدا أو نحوها يجب أن تؤول
تأويله يلائم هذه الوحدة المجردة .

وإذا انتفت عنه الجسمية والجهة فلا سبيل إلى رويته . ووحدته جل شأنه
تقتضى أن ننظر إلى الصفات الثبوتية التي جاء بها القرآن كالعلم والقدر وغيرها
على أنها صفات لا تفيد شيئا خارجا عن حقيقة الله .

الاسلام في حقيقته وجوهره دين توحيد «لا إله إلا الله وحده لا شريك
له» ودين تنزيه أى تنزيه الله عن أن يشبه شيئا في مخلوقاته «ليس كمثل شيء» .
ولكن في القرآن انكريم آيات يدل ظاهرا معناها على التجسيم مثل قوله
تعالى «الرحمن على العرش استوى» والاستواء والقيام والاتصاف وهما من
صفات الأجسام .

وكقوله تعالى «نجرى بأعيننا» فأثبت لنفسه العين وذو العين لا يكون إلا
جسما كذلك أثبت لنفسه الوجه في قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» .
وأثبت لنفسه اليد في قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» وأثبت لنفسه الجنب في
قوله تعالى «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» وأثبت لنفسه الساق في قوله
تعالى «يوم يكشف عن ساق» وأثبت لنفسه الهيء في قوله تعالى «وجاء بلك» .
كل هذه الآيات تدل ظاهرا معناها على التجسيم أى أن لله جسما ولكن
القول بالتجسيم يناق التوحيد والتنزيه إما أنه يناق التوحيد فلأن الجسم يقبل
القسمه فلا يكون واحدا إما أنه يناق التنزيه فلأن الله لو كان جسما لكان «ثلا
لهذه الأجسام لأن حقيقة الجسم من حيث هو جسم لا يختلف من جسم إلى
آخر .

لم تجد المعتزلة بدا من تأويل هذه الآيات بما يتفق ووحداية الله وتنزيهه
عن الجسمية ففسروا الامتواء بمعنى الاستيلاء والعلبة واللغة تجيز هذا التفسير
وعلى ذلك يكون الاستواء على العرش بمعنى أنه تعالى مستولى على العالم
جملة . وفسروا العين بمعنى العلم وعلى ذلك يكون معنى تجرى بأعينه أى
يجرى الصنع ويتبع بعلم الله ويقال فى اللغة جرى هنا بمعنى أى جربه
وفسروا الوجه بمعنى ذات الله وفسروا اليد بمعنى القوة . واللغة تجيز ذلك
فتقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوة وفسروا معنى ذات الله وفسروا اليد
بمعنى القوة . واللغة تجيز ذلك فتقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوة وفسروا
بمعنى النعمة واللغة تجيز ذلك فتقول أبادى فلان على كثيرة بمعنى نعمة وفسروا
الجنب بمعنى الطاعة فتصبح معنى الآية يا حسرتا على ما فرطت فى طاعة الله .
ويقال فى الله أكتسب هذا الحال فى جنب فلان أى فى طاعته . وفسروا الساق
بمعنى الشدة ورفضوا طاعة الخبيء إلى الله وقالوا مثل ذلك قوله تعالى «وأسأل
القرية» بمعنى وأسأل أهل القرية . وعلى ذلك فسروا وجاء ربك بـ وجاء أمر
ربك .

ويستتبع نفي الجسمية عن الله نفي الرؤية ويستدل المعتزلة على ذلك بالسمع
والعقل . أما السمع فقواه تعالى «لا تتركه الأبصار» والادراك إذا قرن بالبصر
لا يحتمل إلا الرؤية وقد مدح الله بأستحالة إدراكه بالبصر فإن كان الأمر
كذلك لابد من تأويل الآيات التى ظاهر معناها على الرؤية مثل قوله تعالى
«وجه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» . فالنظرة غير الرؤية بدليل أننا نقول
نظرت حتى رأيت فلو كان أحدهما هو الآخر لقلت رأيت حتى رأيت لم أننا
نستعمل النظر فى أنواع شتى فتقول نظر راض ونظرت غضبان ونظرت

شكرا كذلك يصح أن ننظر إلى الحلال ولا نراه ويدل ذلك على قوله تعالى على «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» فأثبت النظر ونفى الرؤية .

أما استحالة الرؤية بدليل العقل فإن الواحد منا يراه بخاسة والرائى بخاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالات في المقابل والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا وحالا في المقابل (أى الجنسم وما يعمل من الأعراض التى نحل فيه) . ولا حكم المقابل لأن ذلك من صفات الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض .

إذا فالمعزلة تزول الآيات المتشابهات وتصرفها عن معناها بما يتفق وتوحيد الله وتنزيهه ثم إنهم قالوا بنى الرؤية نظرا لقولهم بنى الجسمية عن الله .

صفات الله

ننظر اليوم في مسألة أخرى متصلة أشد الاتصال برأى المعتزلة في التوحيد وتلك هي مسألة صفات الله . فאלله قد وصف نفسه في القرآن الكريم بأنه قادر عالم - مريد - حي - سميع - بصير - متكلم - . فما هي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات . أو بعبارة أخرى كيف يوصف بها الله وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحانية الله . إن قلت بأن الله عالم فلدينا هنا إذا ذات وصفه وإن قلنا أن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله أي ليست هي ذات الله وأن هذه الصفة قديمة فقد جانبنا التوحيد وقلنا بتعدد القدماء وهذا شرك لأنك تجعل مع الله قديما غيره حتى ولو كان هذا القديم صفة من صفاته .

وإن قلنا أن هذه صفات معدلة أصبحت ذات الله محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فأولى به أن يكون هو نفسه حادثا .

على أي نحو إذا يستحق الله تعالى هذه الصفات أو بعبارة أخرى ما معنى القول بأن الله عالم - خالق - حي .

في رأى أبي الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة أن الله عالم يعلم هو . هو هو قادر بقلرة . هي . هو . وحى بخيائه هي . هو . وكذلك في سائر الصفات

ومعنى أن الله عالم يعلم هو . هو أي علمه هو عين ذاته وكذلك قهرته هي عين ذاته . وكان يقول إذا قلت أن الله عالم يثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودلت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قلرة هي الله ودلت على مقلور . وهكذا في صفات الله .

إذا فالعلاف يثبت الصفة لكنه يقول أنها هي ذات الله .

أما عباد بن سليمان وهو شيخ آخر من شيوخ المعتزلة فكان يقول هو عالم قادر — حى — ولكنه لا يثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا يثبت ممعا ولا بصرا . إنما كان يقول هو عالم لا يعلم وقادر ولا بقدرة وكان يقول قوى عالم يعنى إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم أى أنه أطلق الصفة على أنها اسم الله من غير أن يعملها على ذاته أو يبين كيفية استحقاقه لها .

وكان من ضرار بن عمر يقول معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل معنى أنه قادر أنه ليس بهاجز ومعنى أنه حى أنه ليس بميت .

ومعنى ذلك أن الصفة إنما تقال لئنى ضلها عنه لأن ضلها نقص والنقص لا يجوز على الله ذلك لأن ضد القدرة — العجز وضد العلم — الجهل وضد الحياة الموت . وضد السمع الصم — وضد الإرادة — الجبر وضد الكلام — الخرس . وكل ذلك نقص لا يجوز على الله .

أما النظام وهو من كبار شيوخ المعتزلة المتوفى ٢٢١ هجرية فإنه يذهب إلى قول قريب من قول ضرار فيقول معنى قوى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قوى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه وكذلك فى سائر صفات الله على هذا الترتيب .

أما الجبائى وأبنة أبو هاشم وهما أيضا من كبار المعتزلة البصريين أى من معتزلة البصرة فقد اختلفا معانى كيفية إثبات الصفات لله والجبائى هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى ذهب إلى القول بأن الله عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال بوجود كونه

عالمًا . فالجبائي يختلف عن العلاف مر بكم أن العلاف يقول بأن عالم يعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرته هي . هو أى هي ذاته أما الجبائي يقول بأنه عالم بذاته لا يعلم فالعجبائي بنى الصفة يقول بأثبات ذات هي بعينها صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات .

ترون ما تقدم من مقالات المعزلة في الصفات أنهم يتحاشوا إثبات صفات كعنان زائدة وراء الذات لأن ذلك في رأيهم ضد التوحيد الواجب إثباته لله تعالى إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وأن صفاته ليست وراء ذاته معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أى أننا إذا أثبتنا القدرة لله أردنا أن نسلب عنه العجز وإذا أثبتناه له العلم سلبنا له الجهل وهكذا .

رأى الشهرستاني وهو متكلم أشعري من أصحاب أبو الحسن الأشعري أن المعزلة تأثرت في نفس الصفات الزائدة على هذا النحو. بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو يقول الشهرستاني في كتابه المال والنحل وهو يتحدث عن رأى واصل من عطاء في الصفات «القول بنى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة .. وكان واصل بشرح فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود آلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفه قد أثبت آلهين .. وإنما شرعت أصحابه فيها (أى أصحاب واصل) بعد مطالعة كتب الفلاسفة . وفي موضع آخر يقول الشهرستاني وهو يتحدث عن العلاف لك يقص رأيه في الصفات فيقول :

«أن البارئ عالم يعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة ذاته حي بحياة وحياته ذاته .. وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته» .

الأصل الثاني

ثانيا : «المسألة»

ويسمونه أيضا التعديل والتجويز أى العدل والجور — والجور هو الظلم
فالكلام فى هذا الأصل ينور حول العدل والظلم «والبحث فى هذا الأصل
يتناول أفعال الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز» .

وبمقتضى هذا الأصل تقرر المعزلة بأن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن
يصاف إليه شر ولا ظلم ولكنهم اختلفوا فى قدرة الله تعالى على الظلم .

أما النظام فقال بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى
وليس هى مقدورة للبارى . وقد انفرد النظام من بين أصحابه من المعزلة بهذا
القول أى بقوله بأن الله لا يقدر على فعل الشرور والمعاصى وجمهور المعزلة
أن الله تعالى يقدر على الجور والظلم ولكنه لا يفعلهما .

ما السبب فى أن الله لا يفعلهما لا يفعل الظلم والجور ؟ من المعزلة من
قال بأن فى فعلهما نقص .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما قبح .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما جهل وحاجة .

ومنهم من قال بأن الظلم لا يقع إلا من به آفة .

ولا يجوز على الله النقص ولا فعل التبيخ ولا الحاجة والجهل وليس به
آفة تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا .

وسئل العلاف . أن فعل البارى ما يقدر عليه من الجور أو الظلم كيف يكون الأمر ؟ فقال : محال أن يفعل البارى ذلك لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على البارى .

أما أبو موسى المردار فقد أحال فعل الظلم بقبحه فقال : «إطلاق هذا الكلام (أى الظلم والجور) على البارى عز وجل قبيح لا يستحسن إطلاقه فى رجل من المسلمين فكيف يطلق على الله . ففعل الظلم والجور لا يصدر عن الله بقبحه لا لإستحالة» .

أما محمد بن الشيب فذهب إلى أن الله يقدر أن يظلم ولكن الظلم لا يكون إلا لمن به آفة ولذلك لا يكون من الله .

وذهب بعضهم إلى أن الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه والصدق وخلافه ولا يصح أن يقال يقدر أن يظلم ويكذب .

والخلاصة أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره وأن أفعاله كلها حسنة .

والمعزلة أدلة على أن الله لا يفعل القبيح فيقولون بأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعالم بإستغنائه عنه ومن كان كذلك فإنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وهذا الدليل مبنى على مقدمات وهى :

١ — أن الله تعالى عالم بقبح القبيح .

٢ — أنه تعالى مستغن عنه .

٣ — أنه تعالى بإستغنائه عنه .

٤ — أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بإستغنائه عنه لا يختار القبيح

بوجه من الوجوه .

ويدل على المقدمة الأولى وهي أن الله تعالى عالم بقبح القبيح أنه تعالى عالم بذاته ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات عن الوجوه التي يصح أن تعلم عليها . ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به . ويدل على المقدمة الثانية وهي أنه تعالى مستغن عن القبيح أن الله غنى وصف نفسه بالغنى والغنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا فهو غير محتاج لشيء خارج ذاته .

ويدل على المقدمة الثالثة أى أنه تعالى عالم بأستغناؤه عن القبيح أنه تعالى عالم بكل شيء .

أما المقدمة الرابعة وهي أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بأستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فيدل عليها الشاهد أى ما نلاحظه في الواقع بأننا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحلنا إذا كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما بأستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبيح القبيح البتة وإنما لا يختاره لعله بقبحه وبغناه عنه حتى لو إنخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختارها وعلى هذا تجد الظلمة يقتصبون أموال الناس إما لأنهم لا يعرفون قبح الاختصاب أو لأعتقادهم سيحتاجون إليه في المستقبل .

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن أحلنا لو خير بين الصلح والكلب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر وقبل له أن كلبت أعطيتك درهما وأن صلبت أعطيتك درهما وهو عالم بقبح الكلب مستغن عنه عالم بأستغناؤه عنه فإنه قط لا يختار الكلب على الصلح لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه وهذه العلة (أى العلم بالقبح والاستغناء قائمة ببعيها في حق الله تعالى فيجب ألا يختاره البتة) .

خلاصة القول أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب كذلك فإن أحلنا لا يجب أن يشوه نفسه كأن يعلق الظالم في رقبته ويسير في الأسواق وما ذلك إلا لعلم الواحد منا ببيع ذلك وغنانا عنه .

كذلك فأننا لو خيرنا بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فأننا نختار الصدق على الكذب لحسن الصدق فكذلك الله لا يختار إلا الفعل الحسن .

والظلم قبيح لذاته أى أنه قبيح لكونه ظلما بدليل أنه متى عرفناه ظلما عرفنا قبحه وأن لم نعرف أمرا آخر ككونه منبها عنه مثلا . فالقبح لا يقبح لأن الله نهى عن فعله وإنما القبح صفة ذاتية للقبيح لأن الشرع نهى عنه وإلا لو كان القبح قبيحا لمنهى الشرع عنه لوجب إذا نهى الله تعالى عن المسدود والانصاف أن يكون العدل قبيحا ومتى أمر بالظلم أو الكذب كان حسنا فالقبح والحسن صفتان ذاتيتان للعقل لا يقبح القبيح لنهى الشرع عنه كما أن الحسن ليس حسنا لأمر الشرع به ومعنى هذا أن العقل قادر على إدراك القبح من غير حاجة إلى الشرع ، لو تأمل العقل الأفعال وطبيعتها وخصائصها الذاتية لأدرك بغير حاجة إلى الشرع قبح الأفعال وحسنا وطالما أن القبح والحسن صفتان ذاتيتان للأفعال لا لشيء آخر كنهى الله عن الفعل أو الأمر به . وهنا هو ما يسمى بالقبح والحسن العقليين . الكلب قبيح لأنه في ذاته فعل لا لأن الله نهى عنه والصدق حسن لأنه في ذاته حسن لا لأن الله أمر به ومن الممكن

أن نعبر عن ذلك بعبارة أخرى أخلاقية فنقول أن الصديق خير لأنه صديق والكاذب شر لأنه كاذب لا لأن الله أمر بالصديق ونهى عن الكذب وبذلك تعود خيرية الأفعال وشرها إلى طبيعة الأفعال أنفسها لا إلى أمر الشرع ونسبه . قلنا أن المعتزلة تقول بأن الله تعالى لا يفعل القبيح وإن كان قادرا على فعله فيفرق المعتزلة بين القدرة على الفعل ووقوع الفعل . ولا يرون أن للقدار على الفعل على أن يقع منه الفعل ويستدلون على ذلك بأنه لا يجب في كل من قدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على القيام ومع ذلك يكون قاعدا ويقدر على الكلام ويكون ما كنا كذلك يقدر الله على أن يقيم القيامة الآن ثم إذا لم تقم لم يقدح وذلك في كونه قادرا فهناك إذا فرق بين القدرة على الفعل وبين إنجاز الفعل وإيقاعه .

والسؤال الآن الذي يتوجه على المعتزلة هو : إذا كان الله تعالى قادرا على القبيح فما الذي يضمن أن القبيح لا يقع منه ؟ يجيب المعتزلة على ذلك بأن الذي يضمن ههنا هو علم الله بقبح القبيح واستغناؤه عنه .

ولا يحسن أن يتمدح بنى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه كما أنه لا يحسن مدى الزمن (المشلول) المقعد مدح نفسه بترك تسلق الشيطان والمهجوم على دور الجيران ما لم يكن قادرا عليه كذلك ها هنا إذا لم يكن الله قادرا على القبيح وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

كذلك ذهب المعتزلة إلى القول بأن الله تعالى لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلا أو محتاجا والجهل والحاجة لا يجوز أن عليه فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ثم أن الله تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح كالظلم مثلا لوجب أن يكون فاعلا لسايرها لأن الحال في جميع القبائح واحدة وهذا يستوجب جواز الكلب من الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأن ذلك بعدم الثقة في نواحيه وأوامره ووعدته ووعيده كما أنه يؤدي إلى قلب المعايير معايير العدل فيجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراغة ويتبب الفراغة بقطاعات الأنبياء والأبرار وذلك من محل المحالات على الله .

وبعد أن قدم المعزة تلك الأدلة العقلية أتمسوا الليل من القرآن على أن الله لا يفعل الظلم فقالوا أن الله تمدح بنى الظلم عن نفسه فقال في كتابه الكريم «وما ربك بظلام للعبيد» . وقال في آية أخرى «ولا يظلم ربك أحده» وقال في آية أخرى «إن الله لا يظلم مضاف ذرة» .

الأصل الثابت

ثالثا : الوعد والوعيد

أن الله تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن القبائح وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ولا بد لأن يكون لهذا التعريف والإيجاب سبب ولا سبب لذلك إلا أنه إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافة من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضررا عقليا . وهو سبحانه وتعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب الثواب والعقاب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما . قال تعالى :

« فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

وعند المعتزلة أن الثواب لا يسقط إلا بوجهين أحدهما الندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه ومثال ذلك أن الثواب يسقط بالندم على الطاعة حينما نحسن على إنسان وندم على إحساننا عليه فأن نلتمنا على ذلك يسقط ما كان يستحقه .

أما سقوط بمعصية هي أعظم منه فلذلك إذا أحسن الواحد منا إحسانا إلى شخص آخر ثم أساء إليه إساءة أعظم من ذلك بكثير .

أما العقاب المستحق من جهة الله فإنه يسقط بالندم على ما يفعله من المعصية أو بطاعة هي أعظم منه ومعلوم أن أخللنا إذا أساء إلى غيره ثم اعتد إليه اعتذارا صحيحا فإنه يسقط ما كان يستحقه من العقاب حتى لا يحسن من المعتذر إليه أن يلتم المعتذر بعد ذلك .

أما الطاعة التي هي أعظم من الذم والتي تسقط العقاب وذلك كمن أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم ثم أعطاه في مقابلته من الأموال مالا تسمع نفس بها فإنه بذلك لا يستحق من قبله الذم على تلك الاساءة الصغيرة بسبب هذا المعطاء الكبير .

ثم هناك وجه آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصي .

فهل يحسن من الله أن يسقط ما يستحق الكافر والفاسق من العقوبة ؟ المعتزلة مختلفون في ذلك فبعضهم يرى أنه يحسن من الله تعالى عن العاصي عدم معاقبتهم وفريق آخر من المعتزلة وعلى الأخص معتزلة بغداد قالوا بأنه لا يحسن من الله إسقاط العقوبة بل يجب أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ومنعوا جواز العفو عنه وعلى ذلك أصبح العقاب عندهم واجب بينا الثواب غير واجب لأنه جود من الله . وحجة معتزلة بغداد أن الثواب لطف من جهة الله تعالى والطف يجب أن يكون مفعولا بال مكلف على أبلغ وجه ولن يكون ذلك إلا والعقاب واجب على الله وذلك لأن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه أقرب إلى أداء الواجبات وإجتناب الكبائر . كذلك قالوا بأن العقاب إذا كان لطفًا للمكلف فلا بد من أن يعرفه الله أنه يفعله به والا كان غلا بما وجب عليه .

وعند المعتزلة أن الفاسق يستحق العقوبة ثم أنه يفعله به ما يستحقه .

والذي يدل على أن الفاسق مستحق للعقوبة قوله تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» . ووجه الاستدلال بالآية الكريمة هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق والسارقة عند السرقة وذلك عن طريق الجزاء والنكال .

وكذلك قال تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة من دين الله» . وهذا يدل على أن الزاني مستحق للعقوبة والسؤال الآن كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحلود مستحقا للعقاب مع أن الحلود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب .

هذه مسألة موضع خلاف فالإمام الشافعي لا يجوز إقامة الحد على التائب إلا إذا كان من حقوق الآدميين نحو القصاص وما جرى مجراه بعبارة أخرى هناك فرق بين شخص يزني ويمتدئ على أخته شخص آخر وزوجه أو أخته وفرق بين شخص يشرب الخمر أو يأكل لحم الخنزير . ففي رأى الامام الشافعي أن الذى يتوب من شرب الخمر أو أكل الخنزير لا يقام عليه حد لأن هذه متعلقة بأوامر الله أما الزانى فأن الحد يقام عليه ولو تاب لأنه أوقع الضرر بالآخرين .

وبعض الفقهاء جوزوا إقامة الحد على التائب فقالوا أن الحد لا يقع على التائب جزاء نكالا بما ارتكب وإنما يقل يقام الحد تطهيراً عن طريق الابتلاء والامتحان فتكون الآلام النازلة به من إقامة الحد عليه كالآلام الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده إمتحاناً وإبتلاء .

فهناك إذاً فرق بين الحد للامتحان والابتلاء والحد للجزاء والنكال .
الشفاعة وصلتها بالوعد والوعيد :

لا خلاف بين المسلمين على أن شفاعة النبي عليه السلام ثابتة للأمة وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن ؟

ذهبت المعتزلة إلى أن الشفاعة إنما هي للتائبين من المؤمنين وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة أى للمسلم انقاسق . والشفاعة هي أن ينفع الغير غيره ويلفع عنه مضرة . ففى رأى المعتزلة لا يشفع الرسول لصاحب الكبيرة لأن اثابه من لا يستحق الثواب قبيح فالفاستق مرتكب الكبيرة لا يخرج من النار بشفاعة الرسول ويدل على ذلك قوله تعالى : «وأنتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا» وقوله : «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» . فافقه تعالى ننى أن يكون للظالمين شفيع ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى : «أفأنت تتخذ من فى النار» وقوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» .

وغاية الشفاعة المعتزلة هي رفع مرتبة الشقيع والدلالة على منزلته من المشفوع .

الأصل الرابع

رابعا : المنزلة بين المنزلتين

تعنى المعترلة بالمنزلة بين المنزلتين أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيمين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا وكذلك لا يكون حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرض له حكم ثالث وهو أن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما .

والمكلف أن كل مستحقا للثواب فهو من أولياء الله وإن كان مستحقا للعقاب فهو من أعداء الله .

والمستحق للثواب إن كان استحقاقه عظيما فهو النبي والمصطفى والمختار وإن كان استحقاقه دون ذلك فإنه يسمى مؤمنا براتبيا صالحا .

أما المستحق للعقاب من أعداء الله فإن كان استحقاقه عظيما فهو الكافر مثل المرتد أو غير المسلم وأن استحق عقابا دون ذلك سمى فاسقا .

والخلاف في هذه المسألة بين المعترلة من جهة المرجئة والخوارج من جهة أخرى فإن صاحب الكبير أى الفاسق الذى لا هو مؤمن ولا كافر عند المعترلة يعتبره المرجئة مؤمنا ويعتبره الخوارج كافرا .

ورد المعترلة على المرجئة في أن صاحب الكبيرة ولا يجوز أن يسمى مؤمنا هو أن صاحب الكبيرة مستحق لارتكابه الكبائر الذم واللعة والاهانة بينما اسم المؤمن مستحق شرعا المدح والتعظيم والموالاة وعلى ذلك لا يصح تسمية

الأصل الخامس

خامسا : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا خلاف بين الأمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمسلمون مجمعون على هذا الأصل وفي القرآن الكريم ما يدعو إلى ذلك في قوله تعالى :
« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .
وقوله تعالى : « يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » .

والفرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضعف المعروف ولا يقع المنكر فان حصل هذا الفرض بذلك الأمر السهل أى بمجرد الخطاب لا يجوز العمل عنه إلى الأمر الأصعب أى أن حصل المعروف ولم يقع المنكر بمجرد الدعوة إلى ذلك فلا يجوز الحرب والقتال لقوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهم فان بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنفي إلى أمر الله فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة إذا لم تنجح الدعوة بالمعروف .

كذلك فان الأمر بالمعروف كما هو واجب شرعا فان أبو هاشم يوجه عقلا لأن أحدنا لو رأى غيره يظلم أحدا فإنه يغمم لذلك فيجب عليه الناهية ودفع ذلك الضرر الذي لحقه من الظلم .

ويكفي بالمعروف مجرد الأمر به من غير أن نحمل من خليف المعروف على عمله لا يجب أن نحمل الناس على الاحسان مثلا بل يكفي أن ندعوم إلى ذلك ولكن الحال يختلف في المنكر إذ لا نكتفي بمجرد النهي بل يجب منعه منعا .

مرتكب الكبيرة مؤمنا . ومع ذلك تجوز المعتزلة اطلاق اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة بشرط أن يكون مقبلا فيصبح أن يسمى مؤمنا بالله ورسوله ولكن لا يجوز أن يطلق عليه اسم مؤمن من غير هذه الاضافة وهذا القيد وذلك مثل كلمة «رب» إن ذكرت بغير قيد أفادت الله سبحانه وتعالى وإن قيدت تجوز أن يراد لها غير الله كما تقول رب الدار ورب الأسرة .

أما اعتراض المعتزلة على الخوارج الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة كافرا فهو ان الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة مثل المنع من زواج المسلمات والميراث والدفن في مقابر المسلمين ومعلوم أن مرتكب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام ولا هو ممن يستحق العقاب العظيم لأن الصحابة والتابعين اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من زواج المسلمات ولا من الدفن في مقابر المسلمين .

كللك فان الفاسق لا يستحق أن يسمى مجوسيا ولا تجرى عليه الأحكام التي تجرى على المجوس لأن المجوس كفار .

فإن واجب علينا إزاء شارب الخمر أن ننهاه بالقول الذي فإن لم ينته خشنا لهم
التول فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته فاعتلناه إلى أن يترك ذلك والنهي عن المنكرات
واجب لأن المنكرات كلها قبيحة ومن الواجب النهي عن القبائح ونحن حين
نهي عن القبائح إنما ندفع عن الناس الأذى والضرر الذي يصيبه منه .

وعند المعتزلة أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يقوم به إلا الأئمة ولذلك كانت معرفة الامام واجبة عندهم فالحاجة إلى
الامام إنما يكون لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد وحفظ البلاد واعداد
الجيوش وليست وجه الحاجة إلى الامام عند المعتزلين هي أن الشرائع تعرف
من جهته كما هو الحال عند الشيعة الإمامية لأن الشرائع معروفة بأدلتها من
كتاب الله تعالى وسنة رسوله وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة .
تطبيق :

رأينا كيف نشأت المدرسة المعتزلية منذ أعلن الحسن البصري اعتزال
وأصل حلقة درسه هو وجماعة من مريديه . إلا أن المستشرق «نيتبورج»
يذكر في دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية بأنه يستبعد تلك الأقصوصة ،
ويرجع منشأ هذه التسمية إلى أسباب وعوامل سياسية ترجع بنا إلى عام ٣٥ هـ
حيث بدأت الفتنة السياسية حول الخلافة ، فقد امتنع عدد من الصحابة عن
مبايعة علي وكذا عن مبايعة معاوية وظل عدد منهم على الحياد ، فنقلت
الألسنة أنهم اعتزلوا الخصومة القائمة . إلى أن كون سعد بن أبي وقاص وعبد
الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد حزب المحايدين ورفضوا علنا
مقاتلة علي بن أبي طالب كما رفضوا أيضا القتال في صفه فأطلق عليهم اسم
المعتزلة .

ومهما يكن من أمر غن العوامل والأسباب والتسمية لحركة الاعتزال سواء السياسي أو النظري فإن المعتزلة قد ظهرت على مسرح الفكر والثقافة الإسلامية أزماناً وأجيالاً . ولعوامل داخلية وخارجية تفرقت حركة الاعتزال إلى فرق (١) عديدة نذكر منها (٢) على سبيل المثال لا الحصر (٣) ، الفرقة الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء . والفرقة العمرية أصحاب عمر بن عبيد والمذهبية أصحاب أبي الهذيل العلاف والنظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام والأسوارية أصحاب الأسوارى والاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكافى . والجعفرية أصحاب ابن مبشر وابن حرب الجعفرى والبشرية أصحاب بشر بن المعتمر والمزدنية أصحاب عيسى بن صبيح المزداد والمشامية أصحاب هشام بن عمرو القوطى والصالحية أصحاب الصالحى والحايطة أصحاب أحمد بن حابط والحلدية أصحاب فضل الحلبي والمعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمى والتامية أصحاب تمامة بن أشرس النخري والنخياطية أصحاب الحسين بن أبي عمرو النخياط والجلظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ والكعبية أصحاب أبو العاصم بن محمد الكعبي والمقاوية أصحاب بن مقلاوية البنانى والجبائية أصحاب ابن على الجبائى والبهشية أصحاب أبي هاشم .

وتناقلت فرق ومدارس الاعتزال البصرة وبغداد والقاهرة ودمشق وقرطبة وأصفهان وجرجان وقرميسين ونيسابور .

(١) ألابجب المواقف صفحة ٤١٥ .

(٢) الشيرازى الملل والنحل ج ١ صفحة ٤٠ ، ٤٢ .

(٣) فخر الدين الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين صفحة ٤٠ .

وبالرغم من تفرق حركة الاعتزال فإنها اتفقت على اختلاف نزعاتها في
الأصول الخمسة وفي ترجيح العقل على النقل والدفاع عن الوحي وعن القرآن
لمصلحة أساسية للتشريع وهجومهم على أصحاب النزعة المانوية (١) وكما
وقفت المعتزلة أمام بعض الدعاوى الشيعية وغيرها من الفرق المشرقة
بالشعوية، أو المشبهة الذين استمدوا دعوتهم من مصادر الاسرائيليات. يصمد
تفسير والتأويل . لنا قد تطلق على المعتزلة وطوائفهم بالمعتلة أى. إبطال
التجسيم أو النسبية في صفات الله بغية تثبيت مبدأ التوحيد .

(١) المسمى مروج الذهب طبعة القاهرة ١٩٣٨ صفحة ١٥٢ .

الباب الثالث

طبقات علماء الكلام ومناهجهم

الفصل الأول : المذهب السلفي

الفصل الثاني : المذهب المعتزلي

الفصل الثالث : المذهب الأشعري

الفصل الرابع : المذهب الماتريدي

الفصل الخامس : المذهب الشيعي

«طبقات علماء الكلام»

أولاً : علماء المذهب السلفي

من المعروف أن علم الكلام مر بأدوار مختلفة منذ منتصف القرن الثاني للهجرة عندما ظهرت مسائل علم الكلام بصورة متفرقة ، ثم أصبح في القرن الثالث الهجري علماً له منهجه وموضوعه — ولعل نشأة هذا العلم كما أسلفنا القول ترجع إلى الفرق الدينية — وكان لمشكلة البيعة والخلافة التي نجم عن تفرقها فرق الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة .

ولعل أول ما نلاحظه بصدد دراسة علم الكلام كما أوضحنا أنه نشأ في بيئة اسلامية وتأثر بعوامل وظروف محيطة وثقافات أمة أخرى . ومن أبرز علماء الكلام مشايخ المذهب السلفي ، ونقصد بهم أهل السنة والجماعة لأنهم يأخذون بما ورد في القرآن والسنة فهم آمنوا بالله وفهوا الآيات القرآنية فهما يحمل على ظاهرها دون تأويل أو تشبيه ويروى عن ربيعة وهو من أئمة السلف (١٣٥ هـ) عن قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى ؟ فأجاب» (١) الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعليتنا التصديق» ووجه نفس السؤال إلى تلميذه مالك بن أنس (١٧٨ هـ) فأجاب : «الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» ومن طبقات السلف الأول كل من ابن تيمية والحسن البصري وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعمر بن عبد العزيز والزهري وجعفر الصادق وأبو حنيفة النعمان . ومالك والشافعي وابن حنبل ٢٤١ هـ

وتتلخص عقيدة السلفيين في أن الله واحد . فرد صمد . لا إله غيره . ولا معبود سواه . لم يتخذ صاحبة ولا ولدا . هو حي وعالم . قادر . سميع . بصير . مريد . متكلم والقرآن كلام الله . وهو غير مخلوق . والله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدى ويرى بالأبصار يوم القيامة . وهذا المفهوم دفع بأبي حامد الغزالي الأشعري ٥٠٥ هـ إلى القول بالجماع للعوام عن الكلام .

وإذا ما استعرضنا على سبيل المثال طبقة من علماء السلف الذين ذاع صيتهم نذكر منهم ابن كلاب (١) (٤٠ هـ) وكانت له مناظرات مع المعتزلة وبصفة خاصة مع العلاف ومن آراءه أن الصفة غير الموصوف . فالصفة غير الذات . وصفات الله هي اسمائه (وهي ليست هو ولا غيره) ولا يقر إلا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعل لأنها تشبه بالحدود . وكلام الله قديم والقرآن منزل غير مخلوق .

ومن أعلام المذهب السلفي ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ) وكان متعدد الثقافات أدبيا ومؤرخا وفقها ومثكما . ينهج منهجا تجريبيا يستند على الحس والملاحظة . فنقد أرسطو وأعماله وناقش جميع الفرق في عصره ومن دعاة المذهب الظاهري في الحقة . يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ويلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة كتابلة قوله تعالى : *هو يتيق وجه ربك* فيفسر بأن المراد ذات الله . وبالنسبة لمشكلة الألوهية يقول والله ليس جرمًا ولا جوهرا ولا عرضا ولا عددا ولا جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولا شخصا ولا متحركا ولا ساكنا .. لا إله غيره ، واحد لا واحد

فى العالم سواء ، مخترع الموجودات كلها دونه ، لا يشبه شىءا من خلقه بوجه من الوجوه . ويشير إلى أن هناك نصوصا تدل على أن الله سمى بصير عالم قادر بذاته ، وينبى أن نسل بها كما هى . ويسلم بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التى نرى بها الأشياء فى الدنيا وأن القرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز .

ونجد ابن تيمية (٢) (٧٢٩ هـ) من أعلام السلفين مثالا للتقوى والزهد والشجاعة والدفاع إبان غزو التتار وكان محدثا وفقها ومتكلما وفيلسوبا وبلغ ثقته مبلغ التجريح لبعض الخلفاء كعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ونقد الغزالي وابن عربى (٦٣٧ هـ) ويستند ابن تيمية إلى الثقل ولا يدع شىءا للعقل ، ويرى أن القرآن متضمن علوم الدين كلها ويرى أن نأخذ عن الصحابة والتابعين وتابعهم فقط . ويرى أن نأخذ بوصف الله لما وصف عليه نفسه أو رسوله وقاله حتى قيوم ، سمى بصير ، عليم قدير ، غفور ودود ، فعال لما يريد ، هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وثبت لله الاستواء واليد والوجه كما وردت فى القرآن وكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق . ونطقنا هى المحدث .

وكان من أعلام السلفين محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١ هـ) دعا إلى الأخذ الصريح بالكتاب والسنة واعتبر كل ما لا أصل له منهما بدعة ويرفض التأويل وتركزت دعوته الإصلاحية فى الدين على العبادات ومحاربة الشرك والوثنية والقبور والشفاة والادعاء وتحريم التلحين بهدف إستعادة المسلك الصحيح للدين والاستمسك بضلالة الجماعة وإطلاق الحى .

(٢) ابن تيمية مناج السنة ١ صفحة ٢١٦ و ٢٢٥ صفحة ٢٧٥ .

ثانيا : علماء المذهب المعتزلى

لا يذكر علم الكلام إلا وتطرق إلى المعتزلة فهم مؤسسى هذا العلم منذ أوائل القرن الثانى للهجرة . والمعتزلة ليست مذهب دينى فحسب بل انجاء ومدرسة ونزعة فلسفية من أنصب المدارس العقلية فى الاسلام ، عالجت مسائل ومباحث العقيدة والعقل بعق وبروح نقدية . تناولت فى أنحائها مباحث الوجود والأنطولوجى كفكرة الكون والطفرة والتولد وحركة الأجسام والفضاء والذرة فكانت آرائها فى الطبيعة لها مدى فى جموع العلماء والمفكرين كما كانت فى تناولها لمشكلة الألوهية والتوحيد مثالا يحتذى به . وتطرقت إلى مشكلة الحرية والارادة والأخلاق بروح العلم والعمل وبالرغم من تراها المزدهر فأنا لا نعد الا مصدريين من مصادر التعرف عليها ، هما كتاب (درة التنزيل وعزة التأويل) للشيخ المعتزلى الاسكافى (٨٥٥هـ) وكتاب (الانتصار) لقياط المعتزلى (٣١٨هـ) وبعض المؤلفات الأخرى ككتاب (المنفى) وكتاب (طبقات المعتزلة) للقاضى عبد الجبار المعتزلى (٤١٤هـ) و . ومن المعروف أن فرقة المعتزلة مرت بفترتين وكان لها مدرستين مدرسة بغداد ومدرسة البصرة وتمتد الفترة الأولى فى العصر العباسى منذ عام (١٠٠هـ) وفى العصر البوهمى عام (٣٣٤هـ) أى امتد نشاطها الفكرى منذ الدولة الأموية إلى العباسية . وفى غمار الأحداث التى عاشتها المعتزلة كان موقفها العقلانى نقديا بعيدا عن التحزب والتشيع ، وانتشر مذهبهم فى الفترة الثانية فى فارس والبحرين واليمن وانحطرت بعض فرق الشيعة مؤخرا فى مذهبهم كالتزيدية ، ولا يعتنينا من أمرهم سوى منهجهم وفلسفتهم فهم يؤمنون بالمنهج العقلى ، ويقررون مبدأ «الفكر قبل السمع» ويؤولون الآيات القرآنية ويرفضون الأحاديث التى لا يقرها العقل وكانت لهم مساجلات ومجادلات كلامية

استخدموا فيها طرق القياس الفقهي (قياس الغائب على الشاهد) وآمنت المعتزلة بالحرية وافترقوا في الأصول الخمسة التي عرضناها من قبل . كما استخدموا طرق البرهان الفلسفي في إثبات وجود الله باعتبار أن العالم حادث . له أول وله نهاية وكل حادث لابد له من محدث . كما أن آرائهم في الجوهر المفرد أو المونادا أو الذرة نقض لآراء الأقدمين وأرسطو فالعالم مكون من جزئيات لا وجود لها إلا بالعناية الالهية . وبلغ قولهم بالتوحيد مبلغا كبيرا فهم ينزهون الله تنزيها ولعل قولهم «أن الله ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولا يحده زمان أو مكان ، لا والده ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع . لا نسبة المخلوقات بحال ، وكل ما خطر ببالك فإله بخلاف ذلك» .

وإذا ما استمعنا طبقات علماء المعتزلة فإنها نجد أن شيخهم وأصل بن عطاء (١٣٠ هـ) يقرر بأن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهية» وهذا ما شغل بال المعتزلة نحو الدفاع عن الاسلام وتأكيدهم لمبدأ التوحيد . ومن أعلام المعتزلة لذلك أبو الهزبل العلاف (٢٢٨ هـ) المولود بالبصرة والذي عاصر حركة النقل والترجمة واتصل بثقافات أجنبية وغير بسعة إدراكه وفصاحة وقوة صحة ومعارضتهم للثانوية وكان يرى أن الله ليس بجسم ولا بنى هيئة ولا صورة ردا على معاصرة هشام بن الحكم (١٩٨ هـ) الشيعي . ويرى أن «الله عالم يعلم هو هو . قادر بقدره هي هو . حي بحياة هي هو» ولا يفرق بين الذات والصفة وكأنه يردد قول أرسطو بأن المحرك الأول عقل وعقل ومعقول : كما يذكر بأن الكلام صفة قديمة . أما القرآن فمخلوق خلقه الله في اللوح المحفوظ ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم «كما يقرر

بأن الله يفعل الأصلح ويستطيع ما هو دونه . ولكنه لا يفعله . وما في العالم من ظلم أو جور وإثم من صنع الانسان .

ومن أعلام المعتزلة الرواد إبراهيم بن سيار النظام (٢٣١ هـ) وهو من أعلام الثقافة الاسلامية قريب للعلاف وتلميذه أخذ عنه الاعتزال واستقل بمذهبه لما أتصف به من فصاحة وقوة الحجج ولد بالبصرة حيث مدرسة الاعتزال الثانية ثم استتر ببغداد في ظل المدرسة المعتزلية الأولى ويقال أن انسابه وفدت من بلخ - وهى مركز للثقافة اليونانية والترجمة وانتقل - اختلط بالمذاهب وعرف اللبائات ويقال أنه مات في عام السنين وله منهج فلسفى واتفق في الأصول الخمسة للاعتزال . وله رأى في الصفات فهو يذهب إلى ملولها السلبى إذ يقول (معنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه، ومعنى أنه قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه) . ونكتفى هنا بالتلميح إلى موضع آخر عن دراستنا لهذا المفكر في بحث لنا .

ومن أعلام الاعتزال أيضا معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ هـ) نشأ بالبصرة وانتقل لبغداد وعاصر العلاف والنظام وذهب منهم إلا أنه أحل لفظ المعانى بدل الصفات إذ يقول (أن ذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معانى ثانوية) ورأى أن قولنا بأن الله قديم أمر مخالف للحقيقة والعقل لأنه يشعرنا بالتقدم الزمنى ويستطرد إلى القول بأفكار قدرة الله على خلق الاعراض ، تزيها له عن المكان والخلو .

ومن الأعلام أيضا أبو هاشم الجبائى (٣٢١ هـ) ولد بالبصرة ثم انتقل لبغداد عاصر الأشعري والغزالي ويرى أن العلم والقدرة أحوال والحال لا هى

موجودة ولا هي معلومة . ولا هي معلومة ولا هي مجهولة : ولا هي قديمة ولا هي حديثة . وإنما هي مرتبطة بالذات . فالأحوال وحده اعتبارات للذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز .

ولعل الجاحظ (٢٥٥ هـ) وهو من أعلام الاعتزال استمر في دفاعه عن الفكر المعتزلي مما أثر في معاصر له من المشائين العرب وهو الكندي (٢٥٢ هـ) وكذا تأثر بالفكر المعتزلي أبي حسن الأشعري قبل أنه يصبح إماما للأشاعرة . كما كان تأثير المعتزلة على جماعة القرائين اليهود تأثيرا كبيرا فقد عتوا بمسألة الصفات ونذكر منهم سعليا الغيولي (٣١٢ هـ) زعيم الربانيين المحافظين فقال بالعقل إلى جانب النقل ودافع عن وحدة الله وصفاته ولما تأثر ابن ميمون (٦٠١ هـ) اليهودي بآراء المعتزلة فنفى الجسمية والمكانية عن الله وفسر الصفات تفسيراً سلبياً كالمعتزلة وله كتاب (دلالة الحائرين) يعرض أفكاره التي تتوافق مع الاعتزال كما نجد القديس شوحا الاكوينى فى كتابه (المخلاصة فى الرد على الأئمة) حيث يدافع بمنطق العقل والاعتزال عن كفره العلمية أو السببية .

ثالثا : علماء المذهب الأشعرى

وقفت الأشاعرة موقفا وسطا . موقفا بين التثُل والعقل أى بين السلف والمعتزلة بدأ امام الأشاعرة معتزليا . وقد بدأت الحركة الأشعرية فى القرن الرابع الهجرى ويعتبر الباقلانى المؤسس الثانى للأشاعرة بعهد أبى موسى الأشعرى .

ومذهب الأشاعرة يقوم على الكتاب والسنة ويعين على القول بالمأثور اعتمادا كبيرا فيقررون (أن الاتباع خير من الابتاع) ويقول الأشعرى (قولنا الذى نقول به وعقيدتنا التى ندين بها . التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معصون . وبما كان عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه . ورفع درجته ، وأجزل مثوبته . ولمن خالف قوله مجانبون ولقد عرفت الأشاعرة كيف تستفيد من المنهج العقلى ومن السلف المنهجى الثقل فهم يوفقون بين الإثنين وللأشعرى كتاب اللمع يمرض فيه البرهان على وجود الله من خلال الاعجاز لخلق الإنسان أو يعتمد على برهان الغاية كتقولنا أن العالم دقيق فى صفتهم ونظامه وفى ذلك دلالة على علم شمرعها وحكمة . والصفات مثبتة للبارى ولا فرق بين الصفة والموصوف فقولنا عالم يعنى عالم يعلم وقولنا قادر يعنى قادر بقدرته الخ ... وبالنسبة للرؤية الالهية فى قوله تعالى : «وجهه يومئذ ناظرة إلى ربه» ناظرة، فهى رؤية على خلاف الحس أو الاستدلال فهى ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء ، وكلام الكلام صفة أزلية والقرآن كلام الله فهو غير مخلوق.

ومن أعلام الأشاعرة إبي الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) مؤسس الأشعرية ويتوسط كما أشرنا من قبل رأى السلف ورأى الاعتزال (إذ يقر مع المعتزلة أن الله عدل . ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئا . حتى ولو كان الصلاح والأصلح لأنه يختار بفعل ما يشاء .

ويعتبر أبو بكر الباقلاني (٤٠٣ هـ) من أتباع الأشعري ويقال أنه يجادل مع المسيحيين بالقسطنطينية وغلبيهم وأقر بنظرية الجوهر للفرد وقال بفكرة الأحوال ويساوى بين الحال والصفة وقرر مبدأ هو (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) .

ويعتبر إمام الحرمين (٤٧٨ هـ) الذي بنى سابور ثم وصل إلى الحجاز وأقام ببغداد ثم عاد إلى نيسابور داعيا إلى الأشعرية ويقرر (أن الذي نرتضيه رأيا . وعدين به الله عقلا . اتباع سلف الأمة) .

ونجد من أعلام الأشاعرة إبي حامد الغزالي حجة الإسلام (١) (٥٠٥ هـ) وله مؤلف هام (الجامع العوام عن علم الكلام) ويذهب إلى أن مسائل علم الكلام للخاصة ويلازم بين العقل والنقل ويذهب مذهب الأشاعرة بالنسبة للصفات . ويرى أن الله عليه العالم وحده . خلقه بإرادته وقدرته ، فلزادة الله علة الموجودات جميعها وعلمه يحيط بكل شيء ، وما العال الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء ومن أعلام الأشعرية الشهرستاني (٥٤٨ هـ) من قبله ابن تومرت (٥٧٤ هـ) ويرجع الفضل الأخير في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال أفريقيا وأيضا ابن خلدون . وكذلك نجد فخر الدين الرازي

(١) الغزالي المخطوطة من الفصل صفحة ٣ .

ويعتبر الشهرستاني ملما بتاريخ الفرق فكتابه (الله والنحل) مصدر لتاريخ المذاهب والفرق ويذكر عنه أنه قال (أن دين العجائر من أسنى الجواهر) .
فيثبت الصفات على أنها قائمة بالذات ويعتبر حجر عصره . ولقد كان لفخر الدين الرازي الأشعري (٦٠٦ هـ) دراسات (١) وآراء فهو إلى جانب تعلمه على يد بن سينا ودرايته بالفلسفة والمنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة له دراسات عن الكلام في كتابه (كتاب المحصل) تبويب على غرار الميكلمين وله رأى في نفس الحسية عن الله وإثبات القدرة والعلم والارادة والحياة لله . إذ يفرق بين بين الكلام النفس والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف .
ومن الأشاعرة التاحزين البيضاوى (٦٨٠ هـ) وله مؤلف (طوالع الأنوار من مطالع الأفكار) وهو دراسة كلامية . ونجد أيضا الابنبي الأشعري (٧٥٥ هـ) في كتابه (المواقف) وتلميذه سعد الدين التفتازاني (٧٩١ هـ) في كتابه (المقاصد) ونجد أيضا السنوسي (٨٩٥ هـ) في كتابه (السنوسية) و (عقيدة التوحيد) ونجد أيضا الطحطاوى (٣٢١ هـ) والماتريزى (٣٣٣ هـ) .

(١) كاراوى فو مفكر الاسلام طبة باريس صفحة ١٧١ الجزء الرابع .

رابعاً : علماء المذهب الماتريدي

وتعد الماتريدية شعبة من أهل السنة والجماعة مؤسسها أبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ) في أوائل القرن الرابع للهجرة ولقد ناصره نجم الدين عمر النسفي (٥٣٧ هـ) وأبو المعين النسفي (٥٠٨ هـ) ونور الدين الصابوني (٥٨٠ هـ) والماتريدي كتاب (التوحيد) .

وفكرة الألوهية عند الماتريدي كمنهب الاشاعة يقفون بين العقل والنقل فيثبتون للباري صفات تخالف صفات الحوادث ، فאלله عالم يعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدره لا كالقدرة وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى وليس من جنس الحروف ولا الأصوات التي هي محدثة ومخلوقة . ويرى الماتريدي أن رؤية الباري حق ولازم بلا كيف وتضيف الماتريدي صفة للتكوين إلى الصفات القائمة بالذات وفقاً لقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) والتكوين إيجاد من عدم . وكانت للماتريدية آراء كلامية ومجادلات في مسائل علم الكلام .

خامسا : علماء وفرق المنهج الشيعي (١)

تعتبر بنودها قديمة قدم الدعوة ويعتبر أساسها هو النزاع حول الخلافة أى منذ السقيفة والتحكيم وأحقية على بن أبى طالب فى الخلافة . وذلك لاعتبارات أهمها أنه أول من أسلم وتربطه رابة بالنبي وجاهد فى سبيل الله والدعوة وضحي من أجلها ولكن تمت يبعة أبى بكر وفصل فيها عمر بن الخطاب ثم تولى عمر بن أبى بكر ومن بعده عثمان بن عفان وسارت شئون الخلافة سيرا طبيعيا فى الظاهر بينما إنحاز فريق من المسلمين المؤيد لعلى وآخرين مؤيدين لمعاوية بن أبى سفيان . واشتد الخلاف ودارت الحروب بين الفريقين بلغت ذروتها بعد موقعة صفين والتحكيم . فأنشق من فريق المؤيدين لعلى طائفة الخوارج ومن بقى كانوا نواة الشيعة . إلا أن تولى على الخلافة فى الحجاز بينما كان معاوية خليفة فى الشام ثم قتل على وأصبحت تقاليد الخلافة بيد بنى أمية ولزادادوا تنكيلا بعلى وبينه فقتل الحسين فى كربلاء عام ٦١ هـ يسد الأمويين ، فزدادت الخصومة بين العلويين والأمويين لا سيما بعد مقتل زيد ابن على ويحيى بن على . ولما إنهارت دولة بنى أمية الأولى وقامت الدولة العباسية واصلت التنكيل بالعلويين على الرغم من قيام الدولة العباسية على أكتاف العلويين فلجأ العلويون أى الشيعة إلى التقية وإلى التجمع السرى . والدعوة الخفية واستعانوا بالدراسة والثقافة ، ولما إنهارت الدولة العباسية قويت شوكة العلويين أو الشيعة فأقاموا الدولة الفاطمية .

وليس من شك أن أنقسام الشيعة إلى فرق وطوائف يرجع إلى تعدد الأجناس والشعوب المؤيدين لها وكان للعوامل السياسية أثرها الواضح في ذلك كما كان لمغالات بعض الأئمة في آرائهم إلى حد القول بنبوذة أو ولاية على أو تأليه كما فعلت السنيّة ومن أهم فرق الشيعة التي نعرض لها على سبيل المثال لا الحصر فرق الريدية والاثنا عشرية والاسماعيلية ، كما نعرض لعلماء هذه الفرق والأمر المشترك بين جميع الفرق الشيعية هي أنها تابعت بحث مسألة الألوهية بمنطق علماء الكلام فتارة يأخذون برأى السلف وتارة برأى المعزلة خاصة لدى الاسماعيلية .

ومن أعلام الشيعة الريدية زيد بن علي بن الحسن (١٢٢ هـ) وكان عالماً صعباً في علم مجاهدنا في الدين قتله هشام بن عبد الملك الأموي وظل أتباعه في بلاد اليمن والمغرب شمال إفريقيا وخاصة المناطق الجبلية وهذه الفرقة أقرب إلى أهل الشيعة ، إلا أن يسلمون بخلافة أبي بكر وعمر فحسب ولا يقولون بعض الأئمة أو باخضائهم ولا يأخذون بالتقنية ويدعون إلى المطالبة بالخلافة . ويرددون رأيهم بصدد مشكلة الألوهية بقولهم : «أن الباري شيء ولا كالأشياء ولا تشبه الأشياء ، وأنه عالم يعلم لا هو ولا غيره . وقادر بقدره لا هي . هو ولا غيره . كما أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم . لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف في صفاته عندما جاء به الخبر وتنتشر هذه الفرقة باليمن ..

أما الشيعة الاثنا عشرية (١) فبدأ من علي وثني بمحمد المهدي في سلسلة

(١) البندادي الفرق بين الفرق تحقيق د. علي سائى النشار طبعة القاهرة .

جعلها اثنا عشر اماماً هم : على (٤٠ هـ) . الحسن (٥٠ هـ) . الحسين (٦١ هـ)
وعلى زين العابدين (٩٤ هـ) . محمد الباقر (١١٣ هـ) . جعفر الصادق (١٤٨ هـ)
وموسى الكاظم (١٨٣ هـ) . أبو الحسن الرضا (٢٠٢ هـ) . محمد الجواد (٢٢٠ هـ)
على الهادى (٢٥٤ هـ) . الحسن العسكري (٢٦٠ هـ) . محمد المختفى
أو المقنع أو المهدي المنتظر (٢٦٠ هـ) وأخذوا بالتقية والعزلة السياسية وعملوا
اليوم المذهب الرسمي لإيران والعراق والهند ولهم مؤيدون في آسيا وأفريقيا .
ولهم نظرية حول الإمامة فهي في مستوى النبوة . والامام حجة الله أو
آية الله . ويتلقى الوحي . ويشرح النصوص الدينية . ويرسم للمؤمنين السبيل .
وهو معصوم من الخطأ . وحكمه لا يرد . ومن يخرج عليه جل قتله . ويأخذون
بالتقية فهي أساس حياتهم فإذا أراد الامام الخروج على الحاكم وموضع لذلك
تدبيراً خاصاً كتبه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة . وإذا اصحاباً عدواناً
أظهروا تقية غير ما يظنون . كما آمنوا بالرجعة وعودة المهدي المنتظر .
فكانوا يزعمون أن أماناً من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته وكان يطعنون
في أبي بكر وعمر أى يرفضون خلافتيهما . فهم بذلك يسمون الرافضة ، ولقد
كان لهذه الفرقة متكلمون أو علماء كلام نذكر منهم هشام بن الحكم (١٩٨ هـ)
الذى تجادل مع الملاف وكان يقول بالتجسيم فأنهى إلى آراء غريبة ،
وتضاربت آراؤهم بين التنزيه والتجريد وبين التجسيم ، ومن علماء هذه الفرقة
الشيخ الحفيد (٤١٣ هـ) مؤلف كتاب (تهذيب الأحكام) كما نجد نصير الدين
الطوسي (٦٧٣ هـ) الذى خطط بين الفلسفة والكلام وكلنا نجد الشيخ الآمل
الشيخي (٧٨٧ هـ) مؤلف (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) يخلص الكلام
بالتصوف . ونجدهم يقولون بأن الصفة عين الذات وأن القرآن مخلوق وبني هون
الله عن أنه يصدر عنه الشر .

أما الشيعة الاسماعيلية (١) فنسب إلى اسماعيل الامام السابع والابن الأكبر لحضر الصادق (١٤٥ هـ) وكانت الأئمة من الشيعة في دور السرا والخفاء إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدي (٣٢٢ هـ) ويعتبر مؤسس الدولة الفاطمية التي مهد لها من قبل حمدان القرمطي الأحمر (٢٧٦ هـ) وتفرع عنها شعبة الدروز أتباع درزي (٤٠٢ هـ) وكان تلميذاً للحاكم بأمر الله .

والشعبة الأخرى الحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦ هـ) وللإسماعيلية عدة أسماء أهمها الباطنية أو التلمية ويقال أنهم سموا بالباطنية لقومهم بالامام المستر أو الباطن أو لأنهم كانوا يرون أن لكل ظاهر باطنا . وإن لكل تنزيل تأويلاً وسموا بالتلمية لأنهم يعطون الرأي ؛ ويدعون إلى التعلم والأخذ عن الامام المعصوم ، ولهم أنصار في إيران وأفغانستان والمند وعمان والشام ونيجبار وتنجانيقا وتولى زعامة فرقهم أخاخان (٩٥٧ م) ويأخذون بمبدأ التقنية . واستباحوا القتل ولجأ إلى العنف ، وقالوا بالوراثة الروحية وتصبح المنعو أبنا روحيا للداعي ، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم . ونظموا الدعوة درجات لا ينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بأذن من الداعي والدعاة مراتب على رأسهم النبي الذي يبلغ الكلام المنزل وسموه الناطق . ويليه الامام الذي يؤول هذا الكلام وسموه الأساس أو الوصي . وعنده هو الناطق وعلى هو الأساس . ويليه الحجة الذي يثبت صدق رسالة الأساس . وبعده الداعي وهكذا . والدعاة موزعون على العالم أجمع يشرف على كل مجموع داع كبير أو داعي الدعوة ولقد أدخل إخوان الصفا في هذا التنظيم .

(١) الهنداوي الفرق بين الفرق طبعة القاهرة صفيحة ١٧ .

ولقد انشأ غديما الجامع الأزهر للدرس التعاليم الشيعية الاسماعيلية ونشرها
ولقد سلك الدعاة وسائل عديدة منها تشكيلك الناس وغير ذلك الذى رواه أبى
حامد الغزالى فى كتابه (فضائح الباطنية) فهم يستعينون بوسائل مختلفة لمجلس
الأنس والفتاء والمآدب وملزمة الداعى والمستجيب فى خفية كما استعانوا
بالتأويل الباطنى وتوسعوا فى أسرار الاعداد خاصة العدد سبعة وسموا بالبيعية
من أجله . ومما لاشك فيه أن الاسماعيلية فلسفت العقيدة الاسلامية وأدخلت
عليها أفكارا أجنبية شرقية وغربية وبصفة خاصة الافلاطونية المحدثة وكان لها
خطرها على الشباب فهى تبليبل الأفكار وتحلل من قيود الدين وتستبيح
المهرمات وتبيح الاغتياال لمن يكشف سرها .

ولو نظرنا إلى رأيهم فى المسألة الالهية نجد أنهم يذهبون إلى أن العقل
الانسانى لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الالهية . وينفون الصفات عن
الذات . ويقولون بأن الصفات تنصب على العقل الأول الذى أبدعه الله ،
ويقرون بأننا نعرف العقل المبتدع لا البارى المبدع . ويرون أن العقل
صدرت عنه النفس الكلية وعن هذه النفس صدرت المادة ، وعن اتحاد
العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبايع .
ويقولون بنظرية الفيض أو الصبور . ويربطون مراتب أفكارهم هذه بمراتب
الوجود ، فالناطق فى العلم الأرض يقابل العقل الأول فى العالم العلوى والأساس
أو الوحى يقابل النفس الكلية ويقولون بأن الوحى لا يتقطع لأنه فيض من
الناطق على الوحى والأئمة أو بمعنى آخر ما يشير إلى فكرة الحلول أو النور
المحملى .

وهكذا نجد آراء الشيعة وليدة العوامل والمؤثرات الثقافية الخارجية
والعوامل الأساسية للدعوة الاسلامية والدفاع عنها .

الباب الرابع

الفصل الأول : التصوف الاسلامي ومراحل تطوره

الفصل الثاني : مصطلحات صوفية حول المقامات والأحوال والشطحات

«التصوف»

تمت خلاف حول كلمة تصوف ومعناها ، ويرجع ظهور هذه الكلمة (صوفي) أنها لم تكن معروفة أيام الرسول (صلعم) أو الصحابة أو التابعين . وإنما قيلت بعد ذلك . ويذكر أن أول من أطلق عليه اسم (صوفي) هو أبو هاشم الكوفي (المتوفى عام ١٥٠ هـ - ٧٦١ م) . وقد كان ورعاً تقياً ١٠٠

ولعل القشيري أوثق المصادر التي تصور الحياة الصوفية بين المسيحيين ويقول القشيري ٢٥ : «أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى محبة رسول الله (صلعم) ، أو لا أفضلية فوقها ، مقبل لهم الصحابة ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من محب الصحابة بالتابعين . ورأوا ذلك أشرف تسمية ، ثم مثل لمن يعلمهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب مقبل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين ، بالزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التلذذ بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن منهم زحاداً ، فأنفرد خواص أهل السنة ، والمراعون أنفسهم مع الله تعالى . المحافظون قلبيهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لمولاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة .

ومعنى ذلك أن كلمة تصوف لم تنتشر بين المسلمين منذ ظهور الاسلام وإنما قيلت بعد ذلك وأطلقت على من يحيى حياة روحية بعيدة عن الترف وزخرف الحياة ، أى أطلقت على من كان زاهداً ، عابداً ، قعيداً ودخلت

خصائص أخرى على الحياة الصوفية . بحيث أصبح هذا الاسم يميزهم عن عامة المتدينين من علماء الدين الذين يعنون بخطاير الأحكام الشرعية .
أصل الكلمة :

يرى بعض النارسين إلى أن هذا اللقب لا يشهد له إشتقاق من جهة اللغة العربية أو قياس . لذلك أختلف الناس في أصل إشتقاقه . فمن قائل أنه من (الصفاء) أو (الصفو) أو (الصفوة) أو (الصف) أو (الصفة) أو (الصوف) أو من كلمة أعجمية يونانية هي (صوفيا) وتعنى الحكم . وأقرب المترويض إلى صحة الإشتقاق أن كلمة (صوفى) من (صوف) لأن لباس الصوفى كان يكثر في الزهاد وهذا ما ذهب إليه كبار مؤرخى التصوف مثل السراج الطوسى ١٥ وابن تيمية وابن خلدون .

أما عن معنى الكلمة من ناحية الاصطلاح فقد اختلف منها النارسون ٢٠ كالقشيري والكلابادى . ويقول الرودبارى «الصوفى من ليس للصوف على الصفا . وأطعم الهوى ذوق الجماع . وكانت الدنيا منه على القفا . وسلك منهاج المصطفى» .

ويقول اسماعيل بن عبد الله التسترى «الصوفى من صفائح الكبر، وامتلاء من الفكر . وانقطع إلى الله من البشر» .
ويقول بندار بن الحسين «الصوفى من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه» .

١٥ الدع الطوسى المقدمة

٢٠ الرسالة القشيرية لتفشيلى ص ١٢٦ .

٣٥ التعريف للذهب أهل التصوف للكلاباذى ص ٦٠ .

ويقول بشر بن الحارث الخافي «الصوفي من صفا قلبه لله .

ولعل أكمل تعريف أورده الامام الحفيد من أعلام الصوفية « : قوله :

«التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية

وإخداد الصفات البشرية ، ومجاورة الدواعي النفسانية . ومنازلة الصفات

الروحانية والتعلم بالعلوم الحقيقية وإستعمال ما هو أولى على الأبدية . والنصح

لجمع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة . وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم

في الشريعة» .

مصادر التصوف الاسلامي :

إن التصوف الاسلامي يمثل الجانب الروحي أصلى تمثيل ولعل في حياة

الرسول (صلم) خير مثل يحتذى به .^{٥٥} : كما أن حياة الصحابة والتابعين

واتباع التابعين من زهاد وعباد وصوفية تؤكد هذه الحقيقة .

فنشأت لذلك الحياة الصوفية مع التشف والورع والعبادة والزهد والتقوى

والتدين ولا عجب فالسلمين الأوائل كانوا مملوطين إلى التدين وصلح

العبادة ولهم في رسول الله (صلم) قدوة حسنة في القول والعمل ، فمن تعبد

الرسول (صلم) في غار حراء قبل نزول الوحي وفي حياة الصديق وعمر وعلى

وأبو داود الفقاري وحليقة بن إيمان ، وغيرهم من المجاهدين خير مثل

لبدايات التصوف الاسلامي الأصل . وكذا طبقات الصوفية على الحقيقة

صور صادقة للحياة الروحية في الاسلام .

٥٥ المصدر السابق .

٥٥ الكواكب النورية للجزاوي ج ١ صفحة ٩ .

إلا أن عجلة الزمان وانتشار الدعوة الإسلامية خارج نطاق شبه الجزيرة العربية أتاح لدخول عناصر غريبة عن الإسلام إلى الحياة عامة والحياة الروحية بصفة خاصة وتأثرت جموع الزهاد والعباد والمتشققين بها ، ومن هذه العناصر ما هو فارسي أو هندي أو نصراني أو يوناني فبلت الحياة الروحية مختلطة وكأنها بعيدة عن فطرة الإسلام .

ولا يغيب عنا أن الرسول (صلم) كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان للعبادة . ولا عجب في ذلك فالقرآن بحث على العبادة وقوله سبحانه وأذكر ربك وتقبل إليه تقبلاء . وعن أبي هريرة قوله عن رسول الله أنه قال : هو الله أنى لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة كما يرويه البخاري . وهناك أحاديث نبوية شريفة أخرى تحث على الزهد والتوكل والتوبة والتقرب إلى الله . نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : إذا أراد الله بعبده خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا ويصبره بعبوده .

(رواه البيهقي)

الطهر شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض والصلاة نور ، والصدقة يرها والصبر ضياء

(رواه مسلم)

غير أن بعض المدارس ومنهم المستشرقين يعتدون بالعوامل والعناصر الدخيلة على الإسلام يرجعون التصوف إلى مصادر فارسية أو هندية أو يونانية ومرجع ذلك أن ما حدث في القرون المتأخرة من حياة المسلمين حيث اختلطت بعض النظرات الفلسفية بالأنواع الروحية من أجل تفسير الوجود أو معرفة الحقائق والكشف عنها .

لذا يتعين علينا أن نسترجع أطوار أو مراحل الحياة الصوفية فيما يلي :
أولا : طور الزهد والعباد وقد عاشوا في القرنين الأول والثاني للهجرة .
ثانيا : طور الصوفية وقد عاشوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة .
ثالثا : طور الفلسفة الصوفية وقد عاشوا من القرن الخامس إلى السابع للهجرة .

رابعا : طور الفرق الصوفية وقد عاشوا بعد ذلك في تدهور .
الطور الأول (العهد أو المرحلة الأولى) :

وتمثل الزهد والعبادة بغية الصفاء والتقاء الروحي الذي لا تشعر به شائبة من شوائب الحياة الدنيا .

وكانت فيه مدرستان . مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة ، وعيننا أولا بالعلوم الفقهية والحديث واللغة ثم عنيت بعلوم القلب والوجدان بهدف تنقية النفس وكيم جماحها وكانت حياة أتباعها مطبوعة بالزهد والتقصف . يظلب عليهم البطاء والحرب والخوف من المعصية وعذاب النار ، يطعمون في الجنة ويصلحون إلى حب الله لذمة إيتفاء مطالعة وجهه .

ويمثل هذا الدور (الحسن البصري عبيد البطره والمتوفى عام ١١٠ هـ — ٨٢١ م) ١٥ ويقول عنه الأصفهاني «حليف الخوف والحزن ، أليف الحسم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري الفقيه الزاهد . المتشمر العابد ... » : ومن أقوال الحسن البصري في الخوف وإن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا أولا لسعيه غير ذلك . لأنه بين مخافتين :

بين ذنب قد مضى ولا يلدى ما الله يصنع فيه . وبين أجل قد بينى لا يلدى
ما يصيبه فيه من المهالك ...»

وقوله أيضا «يحق لمن يعطى أن الموت مورده . وأن الساعة موعده .
وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه» . . ويختصر أيمن إبراهيم
ابن ادم ببلخ المتوفى ١٥٩ هـ - ٧٧٦ م .

وإلى جانب الحزن الصوفى ظهر الحب الصوفى على يد رابعة العدوية ٢
المتوفية عام ١٨٥ هـ - ٧٩٦ م فعرفت الزهد إلى جانب حبا لدات الله . ففى
أبياتها تقول :

أجلك حنين . حب المسوى
وحبا لأنك أهل للأكا
فأما الذى هو حب المسوى
فشغلى بذكرك عن مواكا
وأما الذى أنت أهل له
فكشفك لى الحجب متى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا
ويتصاعد الموقف الصوفى من حالة الحب والشوق إلى الغناء فى المحبوب
أى ذات الله فتقول شعراً :

أنى جلتك فى القنود محدث
وأجنت جسمى من آراء جلوسى
فالجسم منى للبليدر مؤانسى
وحبيب قلبى فى القنود آتيسى
الطور الثانى (أو النور أو المرحلة الثانية) :

وفىها تميزت جموع الصوفية عن الفقاء فهم معين بالزهد والتشف وهم
أصحاب الحقيقة لا الشريعة يحرصون على تنقية القلب فهم أصحاب القلوب .
وإن وجود فى طرق أو أساليب ينظمون وفقاً لها . فلكل شيخ مردين بمثابة
مرشد لهم يصبرهم بكمال العلم وكمال العمل ، فتجد الطريقة المقطعية نمية إلى
أبى الحسن السرى المقطعى ١٠ المتوفى عام ٢٥٣ هـ - ٨٦٤ م والجنيدية نسبة
إلى الجنيد المتوفى عام ٢٩٧ هـ - ٩٠٨ م صاحب نظرية وحلة الشهود
ومن أعلام الشخصيات الصوفية معروف الكرخى المتوفى عام ٢٠١ هـ -
٨١١ م سلمان الدارنى المتوفى عام ٢١٥ هـ - ٨٢٦ م والحارث بن أسلم الحاسبى
المتوفى عام ٣٤٣ هـ - ٨٥٤ م وذو النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ -
٨٥٦ م وأبو اليزيد البسطامى المتوفى ٢٦١ هـ - ٨٧٢ م والحسين ابن منصور
الحلاج المتوفى ٣٠٩ هـ - ٩٢٠ م صاحب الشطحات الصوفية القتائل بالحلول
من عبارة وما فى الجبة إلا الله ثم أبى حيان للتوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ -
١٠٠ م ٤٥ ، وغيرهم أمثال المجوىرى ٤٦٥ هـ - ٧٧٣ م والتشيرى .

١٥ دائرة المعارف الإسلامية الشنتاوى وحزبن مادة تصوف .

٢٥ طيقات الصوفية للشرنائى ١٠ ص ٢ .

٣٥ الطوائف الملاج ص ٩ .

٤٥ المقاييس للتوحيدى تحقيق السنوى عام ١٩٢٩ طبع القاهرة .

الطور الثالث (أو الدور أو المرحلة الثالثة) :

ويبدأ بالقرن الخامس للهجرة ويظهر فيه الامام حامد الغزالي والقشيري وقد حرص الصوفية في هذا العصر على التحدث عن السعادة التي يوصل إليها التصوف السهروردي المتوفى عام ٥٨٦ هـ - ١١٩١ م . ثم سادت بعد ذلك الحياة الصوفية ببعض النظر الفلسفي تمثل عند محي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ - ١٢٤٩ م الذي قال بنظرية وحدة الوجود وكذلك نجد ابن الفارض المتوفى عام ٦٣٢ هـ - ٢٤٣ م الذي قال بالحب الأسمى ١٠٠ ١٠ ثم نجد ابن سبعين ٣٥ المتوفى عام ٦٦٧ هـ - ١٢٧٨ م صاحب الشطحات الكبرى وفريد الدين العطار المتوفى عام ٦٢٧ هـ - ١٢٣٠ م ، وجلال الدين الرومي المتوفى ٦٧ هـ . وحظيت هذه المرحلة بشخصيات من كبار أهل التصوف امتدت حتى ١٢٧٣ م لقرن السابع الهجري .

الطور الرابع (أو الدور أو المرحلة الرابعة) :

وبعد نهاية القرن السابع للهجرة قل نشاط الصوفية ، وكان معظمهم مقلدين أو شارحين لأقوال كبار أو طبقات الصوفية في القرون السابقة . إلى أن ازدهرت ثانية حركة التصوف الأسلامي إبان القرن العاشر ٤٠ للهجرة في ظل دولة المماليك الثانية الجراكسة على يد الامام الشمراني المصري صاحب كتاب طبقات الصوفية فخرج بين التصوف والفلسفة ، وأسهم في جمع آراء

١٥ دهران ابن الفارض طبعة مصر .

٢٥ الحب الإلهي عند ابن الفارض د. محمد مصطفى حليم طبعة ١٩٤٨ القاهرة .

٣٥ ابن سبعين د. أبو الوفا التتازلي طبعة ١٩٥٨ القاهرة .

٤٥ الامام الشمراني أمام التصوف في القرن العاشر للهجرة عبد الحفيظ الترنبي طبعة القاهرة .

الصوفية السابقين والمعاصرين له. ثم أخذت الحياة الصوفية بعد إزدهار طريقها إلى الانحسار والإنكماش وتمثلت في حلقات الصوفية وفرقها ٥٠ المتعددة إلى وقتنا هذا بعدما ملأت الأسماع بآراء أقطاب الصوفية سواء أوتادها وبقائها من أصحاب التصوف السني أو التصوف الشيعي نذكر منهم عبد القادر الجيلاني المتوفى ٥٦٢ هـ - ١١٦٧ م وأحمد الرفاعي المتوفى عام ٥٧٨ هـ - ١١٨٣ م والفاشاني المتوفى عام ٧٣٨ هـ - ١٣٣٨ م ومحمد اقبال عام ١٩٣٨ م .

المقامات والأحوال والشطحات عند الصوفية :

سبق الإشارة إلى أن المريد في مسلك التصوف يعنى بالحقيقة ويعلم القلوب وأن حياته بين الزهد والعبادة تعنى المجاهدة وتخليص النفس من شوائب الماديات وأدران الجسد . وهنا تكون رحلة الصوفي سلوكاً أخلاقياً للتقرب من الله والتعرف على ذاته سبحانه . ويسلك الصوفي في مسلك العارفين طريقاً شاقاً يتدرج من حال لآخر ليثبت في مقام ويرتقى من مقام لمقام ليظفر بالهدف المنشود ألا وهو معرفة الله . وكما يقول الامام القشيري ١٥ :

فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام محكن في مقامه وصاحب الحال مرق عن حاله . للملك فالمقام يتصف بالثبوت ويحصل للسالك بمجتهده وإرادته بمعنى أن المقام كسبي ، أما الحال فهي زائلة وهي ما تحمل بالقلوب لأنها واردة على العبد دون تعمد منه كأحوال الخوف والرجاء والمحبة والشوق

٥٥ د. حسن الشرقاوى الحكومة الباطنية . طبعة الاسكندرية دار المعرفة .

١٥ الرسالة القشيرية لقشيري .

والقرب والمؤانسة والمجاهدة واليقين . وسبيل ذلك المجاهدات أو العبادات : ١٠
كالتوبة والزهد والورع والفقر والعبد والرضا والتوكل إلى غير ذلك .

ويستند المريد إلى قوله تعالى :

وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى
(النازعات ٤٠ - ٤١)

وقوله تعالى :

وكل متاع الدنيا قليل . والآخرة خير لمن أتى .

(النساء ٧٧)

ولنضرب مثل عن مقام التوبة الذى هو بداية الطريق الصوى ثم لنضرب
مثلاً آخر عن مقام الغناء الذى هو نهاية الطريق .

ويذكر القشيري في باب التوبة معاً «التوبة أول مقام من مقامات الطالبين
وهي أول منزل من منازل السالكين» ويستشهد بالآية الكريمة قوله تعالى :
«وتوبوا إلى الله جميعاً ، أيها المؤمنون . لعلكم تفلحون» ، وقوله رسول الله
«التائب من الذنب كمن لا ذنب له»

ويستطرد القشيري ٢٠ فان للتوبة أسبانيا ، وترتيا ، وأقساماً ، فأول ذلك
إلتداب القلب عن رفقة الغفلة ، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة .
ويصل إلى هذه الجملة بالتوفيق للاصغاء إلى ما يحظر بباله من زواجر الحق
سبحانه يسمح كلية ، ويقول أيضاً «سمعت أبا علي المقاتق يقول :

١٥ المدخل إلى التصوف الإسلامى . د. أبو الوفا النخاس طبعه للقاهرة ١٩٧٤ .

٢٥ الرسالة القشيرية للقشيري ص ٤٩ طبعه القاهرة ١٩٥٩ .

التوبة على ثلاثة أقسام : أولها التوبة ١٠ . وأوسطها الانابة . وآخرها الأوبة
فمن تاب طمعا في ثواب فهو صاحب أنابة ومن تاب خوفا من عقوبة فهو
صاحب توبة . ومن تاب مراعاة للآخر لا لرغبة في ثواب أو رهبة من
عقاب فهو صاحب أوبة — فالتوبة صفة المؤمنين (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها
المؤمنون) ٢٥ .

والأنابة صفة الأولياء والمقربين (وجاء بقلب منيب) .

والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين (نعم العبد أنه أواب) .

أما مقام الفناء كفاية للسالكين فيقول عنه القشيري «إن الفناء يعنى الفناء
عن الخطوط الدنيوية» ٣٠ . ويستطرد قوله «فناء الإنسان عن إرادته . ويقاؤه
بإرادة الله» ٤٠ أو هو «فى عن الخلق وبقي بالحق» ٥٠ .

والفناء تدرج فهو فناء عن النفس وبقاء بصفات الله ثم فناء عن صفات
الخلق بشهوده الحق ثم فناء عن شهود فئاته بإستغراقه في وجود الحق ٦٠ .

والفناء عند الصوفية فضل من الله وقد يكون مزية فالبعض يعود إلى حال
البقاء فيثبت الأينية بين الله والعالم والآخر قد يزل ويقول بالانحاد أو الحلول
أو وحدة الوجود .

وهذا الزلل قد يؤدي إلى شطحات الصوفية فيخفكها القول عن المقام

٢٥ المصدر السابق .

٣٥ التصرف للمذهب أهل الصنوف من ١٢٥ طبعه القاقر ١٢٦٠ .

٤٥ المعجم الطوسي ص ٤١٧ .

٥٥ الرسالة القشيرية ص ٣٧ .

٦٥ المصدر السابق .

فتأتى الألفاظ مزلة . ويمثل الاتجاه الأخير البسطاى والحلاج وابن عربى بيما
يمثل الاتجاه الأول أبو القاسم الجنيد .

ونكاد نرغم أن متصوفة الأسلام يعتمدون على المنهج النوق والتجربة
الشخصية الى تقوم على الشعور والوجدان والاتصال المباشر . فالصوى يعرف
الله بقلبه وهى أساس اليقين والإيمان .

ولنتعرض فيما يلى المنهج النوق العرفانى لمجاهدات الصوفية ونلمح إلى
أبرز الفرق الصوفية .

المقامات الصوفية :

تعريف المقام :

هو ما يتحقق به العبد بمنزلة من الآداب بما يتوصل إليه بنوع تعرف .
ويتحقق به بضرب تطلب . ومقاساه تكلف (ومعنى هنا ... أى ينزوله فيه
وبما أكتسب له) .

ومقام كل أحد موضع اقامته عند ذلك ومعنى ذلك ... أى عنداكتسابه
ما يوصل إليه قال الامام الغزالى — لابد لكل مقام من علم وعمل وحال .
فالقيام يشتر علما ، والعمل يشتر حالا لأن حركات الأجسام تابعة لحركات
القلوب ... وحركات القلوب جارية بحركات الأجسام .

كذلك ... فان مقام الفرد ما هو مشغول بالرياضة له .

ومن شروط المقام : أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف
أحكام ذلك المقام فان من لا فتاعة له لا يصح له التوكل ، ومن لا توكل له
لا يصح له التسليم . وكذلك من لا توبة له لا تصح له الأتابة ، ومن لا ورع
له لا يصح له الزهد .

والمقام هو الإقامة - كالمخل بمعنى الإدخال .. والمخرج بمعنى الإخراج ولا يصح لأحد منازل (أى رؤية) مقام الا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة ... (١)

والتصوف كما نوهنا فيما سبق طريق ملوك وعمل - أو هو علم وعمل شريعة وحقيقة .. علم بالشريعة - وعمل لتحقيقها وتأسيسها في القلب والشريعة هى : أمر بالإنزام .

والحقيقة هى : مشاهدة الربوبية .

وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة .

وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير مقبولة أيضا .

فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة أنباء عن تعريف الحق .

والشريعة أن تعبده . والحقيقة أن تشبهه .

والشريعة قيام بما أمره ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر . وأخفى وأظهر .

قال أبو على اللقاق رحمه الله تعالى أن قوله تعالى «إياك نعبد» حفظ للشريعة . وقوله تعالى «إياك نستعين» إقرار بالحقيقة . وأعلم أن الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره .

والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وتعالى أيضا وحيث يأمره (٢) .

ولما كان طريق التصوف علم وعمل - شريعة وحقيقة ... فإنه درجات وارتماه في سلم العبادة والتقوى والإيمان ... وهذه الدرجات هى مقامات

(١) الامام أبو القاسم عبد الكريم القشيري - الرسالة القشيرية - ١ ص ٢٠٤ - تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وآخرون ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٢ م .
(٢) المصدر السابق - ص ٢٦١ .

ومنازل ينتقل خلالها الطالب للحقيقة واليقين حتى يصل إلى متناه... ونود أن نذكر الآن شروحا لبعض المقامات - التي هي مدارج أرباب السلوك - أو الصوفية .

بعض المقامات عند الصوفية :

أ - التوبة :

هي أول منزل من منازل السالكين - وأول مقام من مقامات الطالبين - وحقيقة التوبة في لغة العرب هو الرجوع - يقال : تاب أى رجع . فالتوبة الرجوع عما كان مضموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم «التدم توبة» (١) .

وأرباب الأصول من أهل السنة قالوا - شرط التوبة حتى تصح ثلاثة أشياء هي : الندم على ما عمل من المخالفات - وترك الزلة في الحال والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي فهذه الأركان لا بد منها حتى تصح توبته .

وعلى ذلك فإن الندم هو معظم أركان التوبة ... وبعض أهل التحقيق قال يكفي الندم في تحقيق التوبة .

والتوبة عند أهل التصوف والتحقيق لها معاني ودلالات وأسباب وترتيبات منها : إنباه القلب عن رقبته الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة - ويصل إلى هذه الحالة أو الجملة بالتوفيق للأصغاء إلى ما يحظر بهاله من زواجر

(١) حديث شريف - رواه أحمد وابن ماجه والحاكم والبيهقي في الشعب .

الحق سبحانه وتعالى - فيسمع قلبه - فإنه جاء في الخبر «واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم» .

وفي الخبر أيضا «أن في البدن لمضغة إذا صلحت صلح جميع البدن، وإذا فسدت فسد جميع البدن - ألا وهي : القلب .

وهذا يعني عند أهل الطريق - الصوفية - وأهل التحقيق - أنه إذا فكر المرء بقلبه في سوء ما يصنعه - وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنح في قلبه إرادة التوبة . والافتلاع عن قبيح المعاملات فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة وجميل الرجى ... (١) .

ويرى الإمام الغزالي : أن التوبة هي الرجوع من المعصية إلى الطاعة ، ومن الطريقة البعيدة إلى الطريقة القريبة - وتتظم من علم وحال وعمل وكذلك كل مقام - فالعلم هو الأصل الذي هو عقد من عقود الإيمان بالله تعالى أو فقه تعالى والحال - ما ينشأ عنها من المواجيد - والعمل هو ما تنشئه المواجيد على القلوب والجوارح من الأعمال - ويتقدم التوبة واجبان هما : معرفة الذنب المرجوع عنه أنه ذنب .

والواجب الثاني : أنه لا يسبق بالتوبة بنفسه لأن الله تعالى هو خالقها في نفسه وميسر أسبابها - وهو الإيمان بالله تعالى لتعلقه بالقدرة والثاني من الإيمان له لتعلقه بأخباره - وأركانها - علم ونظم - وعزم - وترك - والقدرة الواجب من التائب ما يبحث على الترك (٢) .

(١) المصدر السابق - ص ٢٧٦ -

(٢) الإمام الغزالي - روضة الطالبين وعمدة السالكين - مجموعة اقتصور التوالت من رسائل الإمام الغزالي ص ١١٨ .

ومن الأمور التي تساعد على التوبة عند أهل التحقيق من الصوفية .. هجران إخوان السوء - والمواظبة على المشاهدة التي تزيد رغبته في التوبة وتوفر دواعيه على إتمام ما عزم عليه مما يقوى خوفه ورجائه .. فعند ذلك تنحل من قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال - فيقف عن تعاطي المحظورات ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات فيفارق الزلة في الحال . ويرم العزيمة على أن لا يعود إلى مثلها في الاستقبال .

ويمكن أن نستشهد بمثال لقبول التوبة إذا رجع عنها أحد ثم عاد إليها مرة أخرى في حالة إذا وقعت له «فترة» أى عودة إلى ما كان عليه قبل التوبة ... يقول الامام القشيري ... سمعت الشيخ أبا علي النفاق رحمه الله تعالى يقول «تاب بعض المريدن - ثم وقعت له فترة فكان يفكر وقتا لو عاد إلى توبته كيف حكمه ؟ فهتف به هاتف : يا فلان : أطلعتنا فشكرناك ... ثم تركتنا فأملهناك ... وإن عدت إلينا قبلناك .

فعاد القى إلى الإرادة ... ونفذ فيها .

ولمقام التوبة دلالات من النصوص القرآنية الشريفة في قوله تعالى «وتوبوا إلى الله جميعا أية المؤمنين لعلكم تفلحون» (سورة النور آية ٣١) .

ودلالة التوبة ومعناها عند أهل التحقيق وسالكى الطريقة هي : يقول سهل بن عبد الله - التوبة - ترك التسويف .

ويقول الجنيد : التوبة : أولها الندم - والثاني العزم على ترك المعادة إلى ما نهى الله عنه - والثالث السعى في أداء المظالم .

ومن أقوال أهل التصوف - والتحقيق في التوبة أيضا : قول روم عن النبوة : «أنا التوبة عن التوبة» .

وقال ذو النون المصرى : هى توبة العوام عن الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة . قال الواسطى : التوبة النصوح لا تبقى على صاحبها أثرا من المعصية سرا ولا صهرا ... ومن كانت توبته نصوحا لا يبالي كيف أمسى أو أصبح ويقول أبو حفص عندما سئل عن التوبة :

ليس للعبد فى التوبة شئ لأن التوبة إليه لا منه .
وقيل : أوحى الله سبحانه وتعالى آدم : يا آدم ورثت ذريتك التعب —
والنصب وورثتهم التوبة . من دعانى منهم بدعوتك ليته كتليطك ... يا آدم
أحشر التائبين من القبور مستبشرين صاحكين ... ودبؤهم مستجاب .
وقال رجل لرابعة العدوية .. إني أكثر عالة نوب والمعاصى فلو
تبت هل يتوب على ؟ فقالت : لا بل لو تاب عليك لتبت .
وأعلم أن الله تعالى قال فى كتابه الكريم «إن الله يحب التوابين ويحب
المتطهرين» (١) (سورة البقرة آية ٢٢٢هـ) .

ونكتفى بهذا القدر بشأن هذا المقام الصوفى — الذى يمثل سلم العروج إلى
إتقان الطريق المستقيم والوصول إلى معرفة الله تعالى ... وننتقل إلى مقام آخر
من مقامات الوصول إلى الله تعالى ...
ب — مقام المواجهة :

يعتبر من أعظم المقامات أهل الطريقة الصوفية — فالتصوف .. وصول
واتصال ومجاهدة للنفس وكفها عن اقتراح الشهوات أو طلب الملذات .

ومجاهدة النفس تعني ترويضها وكبح جماحها ... وفي ذلك مشقة وعلى ذلك يكون الثواب والتمهيد للطريق في الوصول ...

قال الله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» ، وإن الله لمع المحسنين»
(سورة العنكبوت آية ٦٩) .

هنا ... وقد ورد في الرسالة القشيرية الكثير من آراء سادة الطريق الصوفي في هذا المقام ... مستندين في ذلك إلى الكتاب والمئة الشريفة المطهرة . ورد كبار الصوفية السالكين للطريق النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة . في هذا المجال وجعلوها أصولاً لهم ... مثل قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» (العنكبوت آية ٦٩) ... وقول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن أفضل الجهاد فقال «كلمة حق عند سلطان جائر» .

ويقول القشيري ... سمعت أبا علي النقاق يقول : من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سريره بالمشاهدة ... فأعلم أن من لم يكن في بدايته صابج بمجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة .

ويقول أيضاً : سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول .. سمعت أبا عثمان المغربي يقول ... من ظن أن يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها إلا يلزوم المجاهدة فهو في غلط .

وقال أبو علي النقاق : من لم يكن له في بدايته قومه . لم يكن له في نهايته جملة .

وقول الصوفية أيضاً : الحركة بركة — حركات الظواهر توجب بركات السرائر .

ويروى عن (السر قسطنطين) قوله : يا معشر الشباب حلوا قيل أن
تبلغوا مبلغى فتضعفوا وتقصروا كما ضعفت وقصرت .
وقول إبراهيم ابن آدم : لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يحوز
ست عقبات ... هى : أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ... وأن يغلق
باب العز ويفتح باب الذل — وأن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهل — وأن
يغلق باب النوم ويفتح باب السهر — وأن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر —
وأن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

ومن أقوال القوم فى المجاهدة أيضا : أعلم أن أصل المجاهدة وملاكها أى
(قوامها) هو قضم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم
الأوقات ... وللنفس صفتان ما نعتان لها من الخير أنها كى الشهوات وإمتناع
عن الطاعات .. فإذا جمعت عند ركوب الهوى ويجب كبحها بلجام التقوى
ولذا حزنتم عند القيام بالمواقف يجب سوقها على خلاف الهوى ...
وجهد العوام فى توفية الأعمال ... وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال
فان مقاساة الجوع والسهر سهل يسير . ومعالجة الأخلاق والتقى من سفاسفها
(أى دنيتها) صعب شديد ... ومن غوامض آفات النفس ركونها إلى استجلاء
المرح .

ويقول إبراهيم الخواص — ما هالى شئ إلا ركبته ... معنى ذلك أنه
يقصد أى ما أفرغنى شئ يحوزه الشرع من سهر أو جوع أو نحو ذلك من
ألوان المجاهدة إلا فعلته ومارسته .

وهناك أقوال أخرى كثيرة فى المجاهدة عند سادات القوم من الصوفية
وسالكى الطريق نرى علم الخواص فيها لكثرتها وتشير فقط عن يريد المزيد (١)

ج - مقام الصبر :

مقام الصبر من أهم المقامات التي يشتغل بها سادة الطريق الصوفي الحق لأن الصبر علامة من علامات النفس الداخلية — هو امتحان لها وتعويد ، وترويض على احتمال المكاره والحرمات من الشهوات وتحمل المسئوليات والأعباء في سبيل الوصول والوصال .

وقد استند أئمة التصوف في هذا المقام على أصول الكتاب والسنة المطهرة قال تعالى في سورة النحل آية (١٢٧) ... «وأصبر وما صبرك إلا بالله» ... ويروى في حديث شريف عن أنس بن مالك قال — قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الصبر عند الصدمة الأولى» .

والصبر عند الصوفية على أقسام منها : صبر على ما أمر الله تعالى به ، وصبر على ما نهى عنه — وهذا ما يكتسبه العبد .

وصبر على ما ليس يكتسب للعبد مثل الصبر على ما قاسياه ما يتصل به من حكم الله فيما يناله فيه من حشقة .

يقول الامام الجنيد «شيخ الطائفة» — المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل حين على المؤمن . وهجران الخلق من جنب الله تعالى شديد — والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد — والصبر مع الله أشد .

وعندما سئل الجنيد عن الصبر قال : هو الجزع المارود من غير تعبير . وقا أبو القاسم الحكيم — في قوله تعالى «وأصبر» — أمر بالعبادة وقوله تعالى «وما صبرك إلا بالله» عبودية — فمن ترقى من درجة «لک» إلى درجة «ولک» فقد انتقل من درجة العبادة إلى درجة العبودية .

وقال ابن عطاء : الصبر : هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب .

وقيل أيضا : هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى .

وقال عمرو بن عثمان «الصبر» : هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه
بالرحب والدعة .

وقال الخواص - الصبر هو : الثبات على أحكام الكتاب والسنة .

وهناك أقوال كثيرة في الصبر ردها الصوفية (١) ولكن يبدو أن للصبر
عندهم معنيين - المعنى الأول هو صبر العابدين وأحسنه أن يكون محفوظا
أى دائما : صبر الخيين : وأحسنه أن يكون مرفوضا أى متروكا . .

ويقوم الامام الغزالي في بيان الصبر وما يضاف إليه من رياضة وتهذيب
لأحدهما من ثمراته ... أما علمه فهو تصديق الله تعالى فيما أخبرنا به من عدوة
النفس والشيطان والشهوات للعقل والمعرفة والملك الملهم بخير ... فمن خذل
جند الشيطان ونصر حزب الله أدخله الجنة - والرياضة تمرين النفس على
الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل بالتدرج إلى أن يرتقى إلى حالة بصبر ما
كان عنده من الأحوال والأعمال شاقا ... سهلا هنيا : : وأما التهليب فهو
امتحان النفس واختيار أحوالها في دعوى المقامات ... هل صمدت أو كذبت
وعلاوة اعتدال مقام الصبر أن تصدر عنه الأعمال بسهولة بلا مانع ولا منازع
د - مقام الشكر :

هذا المقام من أهم مقامات أهل التحقيق من الصوفية أيضا لما فيه من
إقرار واعتراف بنعمة الله تعالى على الإنسان - ويستمد كذلك من قوله تعالى
«لئن شكرتم لأزيدنكم» (سورة إبراهيم آية ٤٧) .

(١) المصدر السابق - ص ٤٥٣ - ص ٤٦٢ .

(٢) الامام الغزالي - روضة الطالبين وعمدة السالكين - (القصور العوالي) ص ١٢٠ .

ويروى عن السيدة عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قولها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما مثلت عن أعجب ما رأيت عن الرسول الكريم... فقالت بعد رواية طويلة عن أحواله في العبادة... قوله صلى الله عليه وسلم: «أفلا أكون عبدا شكورا» (١) وحقيقة الشكر عند أهل التحقيق من الصوفية، هنسو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع — ويوصف الحق سبحانه وتعالى بأنه: شكور توسعا، ومعناه: أنه تعالى يجازى العباد على الشكر، فسمى جزاء الشكر شكورا... كما قال تعالى «وجزاء سيئة مثلها» (سورة الشورى آية ٤٠) .

والشكر عند أهل التحقيق له معان كثيرة منها... شكر باللسان — وهو الاعتراف بالمنعم.. وشكر باليدن والأركان وهو أنصاف بالوفاء والخدمة — وشكر بالقلب وهو اعتكاف على بساط الشهود بأدامة حفظ الحرمة... وشكر العارفين وهو يكون باستقامتهم له في عموم أحوالهم .

وقال أبو عثمان: الشكر هو معرفة العجز عن الشكر... وقال أيضا: شكر العامة على المطعم والملبس، وشكر الخواص على ما يرد على قلوبهم من المعاني وقيل — قال داود عليه السلام إلهي كيف أشكرك — وشكركم لك نعمة من عندي؟ .

فأوحى الله تعالى إليه — الآن قد شكرتني .

وقال الشبلي — الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة :

وقيل شكر العيين هو أن تستر عينا تراه بصاحبك :

وشكر الأذنين : أن تستر عينا تسمعه فيه .

وقيل دخل وجل على سهل بن عبد الله فقال له : أن اللص دخل دارى وأخذ خطاعى. (١) فقال له أشكر الله تعالى . لو دخل اللص قلبك (وهو الشيطان) وأفسد التوحيد — ماذا كنت تصنع ؟ ... وهنسالك آراء كثيرة وكلبات ترددت بين حلقات الصوفية فى هذا انصبده ... وكلها تدور حول المعانى والدلالات القلبية لمقام الشكر مع الله تعالى .. والله تعالى (١) .

هـ — مقام الرضا :

وهذا المقام تكلم فيه أهل التحقيق من الواصلين — وأتخلوه مسلما ومغرجا إلى طريق الوصول والاتصال والتقرب من الله سبحانه وتعالى ... وهو مقام المؤمنين الصابرين القانتين . والشاكرين ... ومستبطين من أصول الكتاب والسنة الشريفة المطهرة قال تعالى ... «رضى الله عنهم ورضوا عنه» (سورة البينة آية ٨١) .

وعن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث صحيح شريف قال : «بيننا أهل الجنة فى مجلس لهم ... إذ سطع لهم نور على باب الجنة ، فرفعوا رؤوسهم ، فإذا الرب تعالى قد أشرف عليهم فقال : يا أهل الجنة سلوني ، فقالوا : نسألك الرضا عنا قال تعالى : رضائى قد أحلكنم دارى ، وأنا لكم كرامتى هذا أوأنا ... إلى آخر الحديث» (٢) .

وقد اختلف العرافيون والخرمانيون فى الرضا ... هل هو من الأحوال أو من المقامات ... فأهل خراسان قالوا هو من جملة المقامات وهو تهاية التوكل ومعناه أنه يقول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه .

(١) المصدر السابق ص ٤٣٦ — ص ٤٤٤ كذلك الإمام القرطبي روضه الطالبين ص ١٢٨ .

(٢) الإمام القشيري — الرسالة القشيرية — ٢٥ — ص ٤٢١ .

وأما العرافيون فانهم قالوا : الرضا : من جملة الأحوال . وليس ذلك كسبا للعبد . بل هو نازلة نحل بالقلب كسائر الأحوال . ويمكن الجمع بين اللسانين (أى القولين) فيقال : بداية الرضا مكتسبة للعبد . وهى من المقامات ونهايته من جملة الأحوال وليست مكتسبة .

هذا ... وقد تكلم الناس فى الرضا . فكل عبر غن حالة وسر بهوالراضى بالله تعالى : هو الذى لا يعترض على تقديره .

يقول أبو على النقاق : ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء . وإنما الرضا أن لا تعترض على الحكم والقضاء .

ويقول سادة الطريق (من أهل التحقيق الصوفية) الرضا باب الله الأعظم وجنة الدنيا :

وقال أبو بكر بن طاهر : الرضا : اخراج الكراهية من القلب . حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور .

ومثلت السيدة رابعة العدوية : متى يكون العبد راضيا — فقالت إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة .

وقال أبو سليمان الداراني : الرضا أن لا تسأل الله تعالى الجنة . ولا يستعين به من النار .

وقال ذو النون المصرى : الرضا هو : ترك الاختيار قبل القضاء وفقدان المرارة بعد القضاء . وهيجان الحب فى حشو البلاء .

وقال الفضل بن عياض لبشر الحافى : الرضا أفضل من الزهد فى الدنيا لأن الراضى لا يمتنى فوق منزلته .

وقال أبو تراب النخشي : ليس ينال الرضا من الدنيا في قلبه مقدار .
وقال النوري : الرضا سرور القلب بحر القضاء .
وقال أبو عثمان الحبري : منذ أربعين سنة ما أقامني الله تعالى في حال
فكرته وما نقلني إلى غيره فسيخطه وهكذا إلى آخر أقوال الصوفية وعليه
قومهم في هذا المقام من مقامات الوصول (١) .
و — مقام الحياء والمرافيه والاحسان :

يقول الامام الغزالي — أعلم أن الحياء أول مقام من مقامات المقربين ،
كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين — أما العلم الحامل على الحياء فهذه
علم العبد باطلاع الله تعالى عليه — وهذا واجب لأنه من الايمان بالله واقعة تعالى
وكذا معرفته بعبود نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى ...
أما المراقبة والاحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد .. وثمرة بداية
المراقبة هو رعاية الخواطر وكشف ما ألتبس منها والأدب مع الله تعالى ..
بحرمة مراقبته والحياء على الوصف العام هو ما أمر به الرسول صلى الله عليه
وسلم في قوله «استحيوا من الله حق الحياء» وهو يعني بذلك أن تحفظ الرأي
ما وعى والبطن وما جوى وليذكر الموت والبليل ... ومن أراد الآخرة ترك
زينة الدنيا فمن فعل ذلك فقد أستجاب الله من حق الحياء ... وهذا الحياء من
المقامات .

ويروى الغزالي عن الصوفية في هذا المقام قولهم : أن الحياء والأكنس
يطوفان بالقلوب فإذا وجدوا قلبا فيه الزهد والورع حطا والا رجلا والحياء
أطرق الروح إجمالا لا تنظم الجلال ، والأكنس والتناذ الروح بكمال الجمال —

(١) المصدر السابق — ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — ص ٤٢٧ — كذلك الامام الغزالي روضه
الطالبين — ص ١٣٢ .

فلذا اجتمعنا فهو الغاية في المني والنهاية العظمى (١) أما الاحسان فهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك .

ويستند سادة الطريق الصوفي في ذلك المقام إلى قوله تعالى : «ألم يعلم بأن الله يرى» سورة العلق آية (١٤) وإلى قول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم . «الحياة من الإيمان» .

ويذكر القشيري كثيرا من أقوال الصوفية في هذا المقام : منها قسول الفضيل بن عباس . وخس من علامات الشقاء : . للقسوة في القلب — وجمود العين — وقلة الحياة — والرغبة في الدنيا — وطول الأمل .

وقال يحيى بن معاذ : من أسخطيا من الله تعالى مطيعا أسخطيا الله تعالى منه وهو ملتب .

وقال الواسطي : المستجى يسيل منه العرق وهو الفضل الذي فيه ومادام في النفس شيء فهو معروف عن الحياة ... (١) .

أما المراقبة . وهو من مقامات المقربين المتقين — يأخذه الصوفية من قوله تعالى «وكان الله على كل شيء رقيبا» (سورة الأحزاب آية ٢٥٢) .

وعندما جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يسأله عن مقام الأحسان ... فقال الرسول الكريم والأحسان : أن تعبد الله كأنك تراه . فإن لم تراه فإنه يراك» الحديث رواه الشيخان .

(١) التزالي : روضة الطالبين — ص ٦٦ .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ٢٥ — ص ٤٥٧ — ص ٤٥٩ .

وهذا المقام في الأحسان يشير عند الصوفية إلى حال المراقبة لأن المراقبة علم العبد بأطلاع الرب تعالى عليه — وهذا أصل الخير . ولا يصل الصوفى .. أو الفرد أو المريد إلى هذه الرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة . فإذا حاسب نفسه على ما سلف له وأصلح حاله في الوقت . ولازم طريق الحق . وأحسن بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب وحفظ مع الله تعالى الأنفاس ، وراقب الله تعالى في عموم أحواله فيعلم أنه مباحاته وتعالى عليه رقيب . ومن قلبه قريب يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله — ومن تغافل عن هذه الجملة فهو بمنزل عن بداية الوصلة فكيف عن حقائق القربة .

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السبكي سمعت الجريري يقول زمن لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة وقال بعضهم : من راقب الله تعالى في خواطره . عصمه الله تعالى في جوارحه (٢) .

ز — مقام التوكل :

مقام التوكل يلحق به مقام التوفيق والتسليم والثقة والرضى — لأن ذلك من آداب التوكل على الله تعالى .

يقول الإمام الغزالي ... أما العلم الحامل على التوكل : فهو أن تعلم أن الله تعالى قائم بنفسه — وأنه مقبض لغيره ثم تعلم سعة علمه وحكمته وكمال قدرته والحال الناشئ عن هذا العلم هو اعتماد القلب على الله تعالى وسكونه وعدم اضطرابه لتعلقه بالله تعالى — والثقة هو الربط على القلب وعدم الانقسام على ما حواه من التصديقات — وهي حالة مكتملة لجميع المقامات والأحوال (١) .

(٢) المصدر السابق - ١ ص ٤٦٤ وما بعدها .

(١) الإمام الغزالي - روضه الطالبين ومعه السالكين - ص ١٢٩ .

وقد استند الصوفية في ذلك إلى قوله تعالى «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» (سورة الطلاق آية ٣١) وقوله تعالى «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» (سورة المائدة آية ٣٢) .

ويروى الإمام القشيري الكثير من أقوال سادة الطريق الصوفي في هذا المقام ومنها : قول سهل بن عبد الله : أن أول مقام في التوكل : أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الفاسل ، يقلبه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير .

وقال حميدون : التوكل هو الاعتصام بالله تعالى (أى الاعتماد عليه) . ومعنى التوكل عند سادة القوم من الصوفية هو : أن التوكل عمله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فإن تمسر شيء فبتقديره . وأن اتفق شيء فبتيسيره .

وقال بشر الخافى : يقول أحدهم توكلت على الله ، ويكذب على الله تعالى لو توكل على الله لرضى بما يفعله الله به (٢) .

ولاشك أن أقوال الصوفية في هذا المقام لا تعنى إيقاف الحركات الظاهرة أى عن الكسب والعمل أو التواكل . بل يعنون بذلك كما رأينا هو اجتماع الأسباب والمقادير والأفعال إلى الله تعالى — كما أن قصة إلقاء سيدنا إبراهيم عليه السلام في النار وتوكله على الله تعالى — في الوقت الذى قال لجبريل عليه السلام : أما إليك فلا ... كانت ملهمة الصوفية في هذا المقام .. لأن إبراهيم عليه السلام قد غابت نفسه بالله تعالى . فلم ير مع الله غير الله عز وجل .

(٢) القشيري — الرسالة القشيرية — ١ - ص ٤١٥ وما بعدها .

ح - مقام الخوف ومقام الرجاء :

من أعظم مقامات التصوف وأكثرها خشية من الله تعالى — وهذان المقامان معراجان وأصلان في الطريق — وقد استند الصوفية كذلك إلى قوله تعالى «يدعون ربهم خوفاً وطمعا» (سورة السجدة آية ١٦) .

وقوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم» (سورة النحل آية ٥٠) .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً» رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجه .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً في الخشية من الله تعالى «لا يدخل النار من بكى من خشية الله تعالى ...» رواه الترمذي — حديث حسن صحيح .

هنا ... وقد فرض الله تعالى على العباد أن يخافوه ومدح المؤمنين بالخوف وقال أبو علي الدقاق ... الخوف على مراتب : الخوف — والخشية — والهيبة والخوف من شرط الإيمان وغضبه — والخشية من شرط العلم قال تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (سورة فاطر آية ٢٨) .

والهيبة من شرط المعرفة قال تعالى «ويحذركم الله نفسه» (سورة آل عمران آية ٢٨) .

قال أبو حفص : الخوف سراج القلب — به يبصر ما فيه من الخير والشر ويقول أبو علي الدقاق : الخوف ألا تغفل نفسك بعمى وسوف وقال ساه الكرمانى : علامة الخوف — الحزن الدائم .

وقال أبو القاسم الحكيم : من خاف من شيء هرب منه ، ومن خاف من الله عز وجل هرب إليه .

وقال شيخ الطائفة الجنيد عندما سئل عن الخوف : هو توقع العقوبة مع مجارى الأنفاس (١) .

أما مقام الرجاء .. يقول الإمام الغزالي .. أن حقيقة الرجاء هو ارتياح القلب وإنشراحه لانتظار محبوب تغلبت أسبابه — ويضاف إليه الرغبة وهي استيلاء هذا الحال على قلب الراجي حتى كأنه يشاهد به المأمول ، فهي كمال الرجاء ومنتهى حقيقته — كذلك البسط : وهو إنشراح القلب وانفتاح طريق الهدى له بروح الرجاء (٢) .

وقد استند الصوفية في هذا المقام إلى قوله تعالى «من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت» (سورة العنكبوت آية ٥٥) .

فالرجاء مقام من مقامات الوصول إلى الله تعالى .. وهو تعلق القلب بمحسوب سيحصل في المستقبل ... وبالرجاء يعيشى القلوب واستقلالها بالأجر في الآخرة

ومن أقوال سادة القوم من الصوفية في هذا المقام .. قال شاه الكرماني : علامة الرجاء : حسن الطاعة .

وقيل : الرجاء ثقة الوجود من الكريم الودود .

وقيل : الرجاء رؤية الجلال بعين الجلال .

وقيل : هو قرب القلب من ملاطفة الرب .

وقيل : سرور القواد بحسن المعاد .

وقيل : هو النظر إلى سعة رحمة الله تعالى .

وقال أبو عبد الله بن خفيف : الرجاء : استبشار بوجود فضله .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ١ ص ٣٤٣ وما بعدها كذلك الإمام الغزالي في خواص الطالبين .

(٢) الغزالي روضه الطالبين — ص ١٢٣ .

وقال أيضا : ارتياح القلوب لرؤية كرم المرجو المحبوب .
وغير ذلك من أمثالهم في هذا المقام (١) .

ط — مقام المحبة والشوق :

يقول الامام الغزالي — في مقام المحبة — أعلم أن المحبة ميراث التوحيد
والمعرفة وكل مقام وحال قبلها فلها يرد منها يسفاد — والمعرفة الخاصة بما
كل ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته من سلب نقص . وإثبات كمال — وهي
واجبة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة . ومعرفة الله تعالى بنفسها ذكر الله تعالى
لأنها حضور معه وشهود له — ومن علامته في بدايته اللوائح والطوائع واللوامع
والبروق — والبرق دخول طريق التوجيه والوجد بصحبك فيها . فإذا ذام
الوجد ضار خوقا . والنوق هو استحلاء وشرب لما شاهدت من ضياء البرق
والخطأ أسم يعبر عن رؤية الحق تعالى — بالقلب كما قال الرسول صلى الله عليه
وسلم : أعبد الله كأنك تراه وهناك آراء كثيرة في ذلك (٢) .

ثم يشير الغزالي إلى «الأنس» بالله تعالى ... فمن موارث المحبة الأنس
وحقيقة الأنس هو امتشاز القلب وفرحه لما انكشف له من قرب الله تعالى
وبجملة كماله (٣) .

وأخذ الصوفية أصل هذا المقام من الكتاب والسنة — قال تعالى في المحبة :
«يا أيها الذين آمنوا امن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه
(سورة المائدة آية ٥٤)» .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ١٠ ص ٣٥٢ وما بعده .

(٢) الغزالي — روضة الطالبين — ص ٥٩ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق — ص ٦١ .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه .
ومن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه ... وهناك آيات قرآنية وأحاديث بهذا
الصدد ... ومن أقوال سادة الطريق الصوفي في هذا المقام - فقال بعضهم :
الحبة الميل الدائم بالقلب الهائم - وقيل أيضا : الحبة إثثار المحبوب على جميع
المصحوب .

وقيل : موافقة الحبيب في المشهد والمغيب .

وقيل : هو الحب لصفاته ، وإثبات المحبوب ببناته .

وقيل : مواطاة القلب لمرادات الرب .

وقال سهل : الحب هو معانقة الطاعة ومباينة المخالفة .

وسئل الجنيد عن الحبة قال : دخول صفات المحبوب على البذل من صفات
الحب وأشار بذلك إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب
الحب إلا ذكر صفات المحبوب . والتغافل بالكلية عن صفات نفسه . الاحساس
بها .

وسميت الحبة حبة لأنها كما يقول الشبلي : تمحو من القلب ما سوى
المحبوب (١) .

أما الشوق : فهو احتياج القلوب إلى لقاء المحبوب . وعلى قدر المحبة
يكون السوق .

وقال أبو علي الدقاق : الشوق يسكن باللقاء والرؤية - والأشتياق لا
يزول باللقاء .

ويقول القشيري ... سمعت الشيخ عبد الرحمن السلمي يقول .. سمعت

(١) القشيري - الرسالة القشيرية - ٢ ص ٦١٠ وما بعدها .

النصر بأذى يقول : للخلق كلهم مقام الشوق - وليس لهم مقام الأشتياق .
ومن دخل في حال الأشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار .

وقال أبو عثمان : علامة الشوق حب الموت مع الراحة .

وقال يحيى بن معاذ : علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات .
وسئل ابن عطاء : عن الشوق : فقال : احتراق الأحشاء وتلهب القلوب
وتقطع الأكباد .

وسئل أيضا عن الشوق فقيل له : الشرق أعلى أم المحبة ؟ فقال المحبة لأن
الشوق منها يتولد .

قال الجنيد عندما سئل : من أى شيء يكون بكاء المحب إذا لقي الم محبوب ؟
فقال : إنما يكون ذلك سرورا به ، ووجدنا من شدة الشوق إليه ، ولقد بلغنى
أن أخوين تعانقا فقال أحدهما : واشوقاه - وقال الآخر : وأوجداه .. (١) .
ومناك بعض المقامات الأخرى - والتي يظل يترق الصوفي خلالها من
مقام إلى مقام حتى يصل إلى منتهاه - حيث مرحلة القناء عن ذاته ... وعن
شهوته وعن شهوده للأشياء وبقائه بالله تعالى ... فلا يرى شيء ولا يحس
بأمر من الأمور إلا الله تعالى ...

وهؤلاء الصوفية لهم أحوال نرد عليهم كالبرق أو تمكث معهم فترات
وتنقلهم من حالة إلى حالة أو من مقام إلى آخر حسب حالة الصفاء والشهود
والبقاء التي يشعر بها في ذات نفسه .

لذلك ننقل إلى دراسة الأحوال عند الصوفية ونتعرف على بعضها
ومفهومها وأثرها في الطريقين الطرفين ... أو طريق الوصول والاتصال ...
ثانيا : الأحوال عند الصوفية :

١ - تعريف الحال :

الحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من : طرب ، أو حزن ، أو بسط ، أو قبض ، أو شوق ، أو انزعاج ، أو هبة ، أو احتياج .
فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب .

والأحوال تأتي من عين الجود . والمقامات تحصل ببذل المجهود .
وصاحب المقام يمكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله . وقال بعض المشايخ الأحوال كالبروق ، فان بقي فحديث نفس وقالوا : الأحوال كأنهمها (١) يعنى أنها : كما تحل بالقلب تزول في الوقت .

وأنشدوا :

لو لم تحل ما سميت حالا وكل ما حال فقد زال
هذا ... وقد أشار قوم إلى بقاء الأحوال ، ودوامها . وقالوا : أنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده (أى فجأة وبغثة) — ولم يصل صاحبها إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا .
قال أبو عثمان الجبري : منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته .
وهو يشير بذلك إلى دوام الرضا . والرضا يعتبر هنا حالا من الأحوال .
ولاشك أن من أشار من الصوفية إلى دوام أو بقاء الأحوال صحيح حيث أنها قد تصير شربا . أى خطأ ومقاما قائما به فيرى فيه .

ولكن صاحب هذه الأحوال : هي طوارق (أى أحوال) لا تلوم فوق أحواله التي صارت شربا له — فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخرى فوق هذه وألطف من هذه — فأبدا يكون في السرق .

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ... أبدا في الترقى من أحواله فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها بالاضافة إلى ما حصل فيها — فأبدا كانت أحواله في التزايد .

ومقتدرات الحق سبحانه وتعالى من الألطاف لا نهاية لها . فإذا كان حق الحق تعالى العز . وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا فالعبد أبدا في ارتقاء أحواله . فلا معنى يوصل إليه . الا وفي مقدوره سبحانه ما هو فوقه بقدر أن يوصله إليه (١) .

هكذا نجد أن أحوال سادة القوم وأصفيائهم لا تأتي عن طريق الكسب ولكنها هبات إلهية ومنح ربانية نورانية وخواطر قلبية وشراب دائم وإستلهاام للمعاني الالهية الجميلة والرفائق المعرفية اللطيفة بل وإن شئت فقل هي بسائط ونفحات روحانية هي عطاءات إلهية للعبد المؤمن الذي يذل المجهود واقتبس من عين الجود ببذل المجهود ... فيترقى من حال إلى حال إلى ما شاء الله تعالى له من أحوال . واللطائف الالهية والنفحات الروحانية لا تنفذ أبدا فهي بعيدة عن الوصف والاحاطة والله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء ومحيط بكل شيء علما .

٢ — بعض الأحوال التي يعانيها الصوفية :

سوف نركز على أهم الأحوال الحادثة للصوفية والتي تكون أكثر وضوحا ومعرفه وقائدة بالنسبة للدارس في مجال التصوف الاسلامي دون استعراض مآثر الأحوال حيث أن بعضها يكثفه الغموض والعمق بحيث لا يستطيع

الدارس العادى فهم معناه . ومن هذه الأحوال التى يعانها سادة القوم وترقوا فيها من حال إلى حال . هى :

أ — حال الهية والأنس :

قال سادة القوم من الصوفية .. حق الهية الغيبة ، فكل هائب غائب ، والمائبون يتفاوتون فى الهية على حسب نياتهم فى الغيبة — فمنهم تطول غيبته ومنهم من تقتصر على حسب هيئته .. وحق الأنس : وهو بحق .. فكل المستأنسون يتباينون حسب نياتهم فى الشرب .. أى الحظ .

وقال الصوفية فى مظاهر هذا الحال ... بالنسبة للمستغرق فيه ... أن أدنى عمل الأنس : أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنه .

قال الامام الجنييد رحمه الله تعالى ... كنت أسمع السرى يقول : يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر . وكان فى قلبه منه شيء حتى بان لى أن الأمر كذلك .

وحال الهية والأنس . وأن جئنا — فأهل الحقيقة بعدونها نقدا لتضمنهما تغير العبد . فإن أهل التمكن سمت أحوالهم عن التغير وهم محو فى وجود العين فلا هية لهم ولا أنس ولا علم ولا حس (١) .

ب — حال القبض والبسط :

وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حاله (أو مقام) الخوف والرجاء ... قال الجنييد ...

والحقيقة : بمعنى - والحق : يفرقى - إذا قبضنى بالخوف أفاننى عنى
وإذا أبسطنى بالرجاء ردنى على وإذا جمعتى بالحقيقة أحضرنى - وإذا فرقتى
بالحق أشهدنى غيرى ففطانى عنه . فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى
وموحى غير مؤنس فأنا بمحضورى أذوق طعم وجودى . فليته أفاننى عنى
فتمتنى - أو غيبنى عنى فروحى .

ج - أحوال التواجد والوجد والوجود :

التواجد هو استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد
فهو (طلب واكتساب) وكذلك هو : ابتداء الوجد أى بعد التواجد يحصل
الوجد .

أما الوجد : فهو حال بصادف قلبك - ويرد عليك بلا تمعد وتكلف
وبهذا قال المشايخ من الصوفية .. الوجد : المصادفة - أى أنه غير مكتسب
بل من تفضلات الحق سبحانه وتعالى على العبد .

والمواجيد : وهى جمعها - أى جمع الوجد : هى ثمرات الأوراد أى
ثمرات الأعمال الموافقة للعلوم الشرعية .

وكل من ازدادت وظائفه (أى أوراده) ازدادت من الله لطفاته .

وقالوا : الحلالات ثمرات المعاملات - والمواجيد نتائج المنازلات .

أما الوجود : فهو بعد الارتقاء عن الوجد . وهذا يعنى :

أنه لا يكون وجود إلا بعد خور البشرية (أى بعد غيبة العبد عن احسامه
بها) لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة .

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد
والفقد : أى : إذا وجدت ربى فقدت قلبى ، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى .

وقالوا : وجودى أن أغيب عن الوجود ... بما يبلو على من الشهود

والتواجد : بداية — والوجود : نهاية — والوجد واسطة بين البداية والنهاية
يقول أبو علي النخاق :

التواجد : يوجب استيعاب العبد .

الوجد : يوجب استغراق العبد .

الوجود : يوجب استهلاك العبد .

فهو كن شهد البحر — ثم ركب البحر — ثم غرق في البحر .

وترتيب هذا الأمر في الانتقال من حال إلى حال — قصور — ثم ورود —
ثم شهود — ثم بمود — ثم خود .

وبمقدار الوجود يحصل الخسود — وصاحب الوجود له : صحو ومحو
فحال الصحو : بقاؤه بالحق .

وحال (المحو) : فناؤه بالحق . هذا يعنى أن الغالب على الصوفى في حالته
هذه أنه لا علم — ولا عقل ولا فهم ولا حس .

وهناك روايات كثيرة تصور هذه المشاهد لأحوال سادة القوم مسن
الصوفية في هذه الأحوال ... وأن رجلاً قام في مكة أربع سنين لم يأكل —
ولم يشرب إلى أن مات .

د — أحوال التفرقة والجمع وجمع الجميع — والفرق :

هذه أحوال ترد على الصوفية لهم فيها مقام ومجال أيضا ...

فالتفرقة : هى شهو الأغيار لله عز وجل .

والجمع : هو شهود الأغيار بالله تعالى .

وجمع الجميع : هو الاستهلاك بالكلية — وفناء الاحساس بما سوى الله
عز وجل عنه غلبات الحقيقة .

وأما الفرق : وهو أن يرد للعبد إلى الصحو عند أوقات أداء الفرائض ليجرى عليه القيام بالفرائض في أوقاتها فيكون رجوعاً لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد .

وقد أشار بعضهم بلفظ (الجمع والفرق) إلى تعريف الحق جميع الخلق .

هـ — حال الغيبة والحضور — والصحو والسكر :

هذه أحوال ترد على الصوفية ... في حالات المعاناة وسلوك مقامات الطريق للوصول ...

والغيبة : هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لأشتغال الحس بما ورد عليه . وقد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد كتذكر ثواب أو تفكير عقاب .

ويروى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود رضى الله عنه — فمر بجانوت حداد — فرأى الحليدة المحمأة في الكير فشغى عليه ولم يفق إلى الغد . فلما سئل قال : تذكرت كون أهل النار في النار .

أما الحضور : فهو أن يكون حاضراً بالحق . فإذا غاب عن الخلق حضر بالحق . وقد حكى عن ذى النون المصرى أنه بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد البسطامى لينقل إليه صفة أبي يزيد . فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبي يزيد .. فدخل عليه فقال له أبو يزيد — ما تريد ؟ فقال أبو يزيد : أريد أبا يزيد .

فقال من أبو يزيد ... ؟ وأين أبو يزيد ؟ أنا في طلب أبي يزيد .. ورجع الرجل إلى ذى النون المصرى فأخبره بما شهدته فيكي ذى النون المصرى وقال : أنسى أبو يزيد ذهب في اللاهين إلى الله تعالى .

أما الصحو : فهو الرجوع إلى الاحساس بعد الغيبة .
والسكر : فهو غيبة بوارد قوى .. وهو زيادة على الغيبة من وجوه السكر
لا يكون إلا لأصحاب المواجهيد .

وإذا كوشف العبد بنعت الجمال (أى صفات الجمال) حصل السكر
وطاب الروح أى (طرب) وهام القلب .
والعبد : فى حال سكره يشاهد الحال .
وفى الصحو : يشاهد العلم .

وحالة الصحو والسكر .. بعد اللوق والشرب .
و — أحوال اللوق والشرب . والهو والاثبات والمخاضرة والمكاشفة
والمشاهدة :

يعبر الصوفية عن هذه الأحوال بما يجلونه من ثمرات التجلى — ونتائج
المكاشفات والكشوفات ويوادر الواردات ...
فصفاء المعاملات يوجب ذوق المعانى .
ووفاء المنازلات يوجب الشرب .
ودوام المواصلات يقضى الرى .
فصاحب اللوق .تساكر — وصاحب الشرب سكران — وصاحب الرى
صاح .

أما الهو : فهو رفع أوصاف العادة
والاثبات : إقامة أحكام العبادة .
وهذا الحال يشبه مقام «التخليية والتخليية» فهو فى تصوورى نتائج «فمن
نتى عن أحواله الخصال اللئيمة — وأتى بالأفعال والأحوال الحميدة فهو
صاحب هو وإثبات» .

أما المحاضرة : حضور القلب .

أما الكاشفة : هو حضور ينعم البيان غير مفتقر إلى تأمل الدليل وتصلب السبيل . ولا مستجير من دواعي الريب .

أما المشاهدة : فهي حضور الحق من غير بقء تهمة (أى شبهة) .

وهناك أحوال أخرى كثيرة للصوفية ترى علم الخوض فيها لكثيرها (١)

ولكن نناول حال الفناء والبقاء لما لهما من أهمية فى الدراسة الصوفية.

ز — الفناء والبقاء :

يلدج الصوفية الفناء والبقاء ضمن المقامات والأحوال — من حيث كونها مكتسبان وكونها حالان يحدثا بعد هو الصفات الملمومة والبقاء بالصفات المحمودة والاستغراق فى مشاهدات .

وقد أشار القوم بالفناء : إلى سقوط الأوصاف الملمومة .

وأشاروا بالبقاء : إلى قيام الأوصاف المحمودة به .

والعبد يتصف : بالأفعال — والأخلاق والأحوال .

والأفعال تصرفاته بإختياره — والأخلاق جبله فيه ولكنها تتغير بمعالجته

على مستمر العادة .

والأحوال : ترد على العبد على وجه الابتلاء ولكن صفائه بعد زكاء الأعمال ، ويقول القوم : من فى عن جهله ... بقى بعلمه ... ومن فى عن شهوته بقى بإنابته ، ومن فى عن رغبته بقى بزهادته ... ومن فى عن منته بقى بإرادته تعالى . وإذا فى عن صفته بما جرى ذكره يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه . وإلى هذا أشار قائلهم :

فقوم تاه في أرض بفقير ... وقوم تاه في ميدان جبه
فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا ... وأبقوا بالبقاء من قرب ربه
فالأون أفناء عن نفسه وصفاته يبقائه بصفات الحق .
ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق .
ثم فناؤه عن شهود فئاته بإستهلاكه في وجود الحق (١) .
وفيما يلي من صفحات نشير إلى أبرز الطرق الصوفية التي كان لها أكبر
الأثر في نشر الدعوة الإسلامية في ربوع العالم .

(١) المصدر السابق - ص ٢٢٨ - ص ٢٣١ .

الطريقة القادرية

رابطة روحية أسسها الشيخ عبد القادر (٤٧٠ / ٥٦٠ هـ) ، ومركزها الأصل بغداد ، وانتشرت في مختلف بقاع العالم . وأول من نشرها بالمغرب العربي هو الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي الذي أجمع بالشيخ عبد القادر الجيلاني على جبل عرفة عام حجه وخط عليه الخلعة الصوفية ، ولما رجع إلى المغرب نشر التصوف والطريقة إلى أن توفي ٥٩٤ هـ ، وأول من نشرها بالسودان الشيخ محمد بن عبد الكريم المنيلي التلمساني ثم سيدى أحمد البكاء الكنت بالقرن الخامس عشر الميلادي . ثم الشيخ محمد فاضل بن مامين وأبنة ماء العينين ، والشيخ سعداية ثم أنتشرت القادرية على يد الشيخ المختار الكنتي (١٧٨٠ / ١٧٩٩ م) ثم على يد الشيخ عثمان بن فودي الفلاني ، وله أشعار ومؤلفات منها (السلاسل القادرية) و (تبشير الأمة الأحمدية بفضائل الطريقة القادرية) ، ولأبنة السلطان محمد بللو كتاب (مفتاح السداد) وشاع أن السلطان محمد بللو بن عثمان انتقل من القادرية إلى التيجانية على يد الحاج عمر الفوق ، ولكن أصحاب السلطان قد فندوا ذلك الخبر ، وللوزير غطاط بن ليم كتاب (المواهب الربانية في تحقيق الطريقة القادرية) ، ولأبنة الوزير عبد القادر كتاب (تسديد الخواطر) للشيخ ابن سليمان . ومنذ مطلع القرن الماضي زادت عناية أهل كنع بالقادرية ، فنشرها ما لم كبر عن أحمد البكاء الكنتي . ثم الشيخ يحيى الصرصوري الطرابلسي ثم للشيخ محمد المصمود المغربي ثم الشيخ سعد الفلماسي البليدي الفندكي . ثم الشيخ أبو بكر الفندكي الكنتي ثم الشيخ آدم العطار نمجي الفلكي . ثم الشيخ محمد ناصر الكبرى رئيس القادرية بنيجيريا الآن .

الطريقة التيجانية

نشأت أولا بالجزائر على يد الشيخ أحمد التيجاني (١٧٣٧ / ١٨١٥ م) . ونشرها بغرب إفريقيا الحاج عمر الفتوي المولود عام ١٧٩٨ وأخذ الطريقة من الشيخ علي حرازم صاحب كتاب (جواهر المعاني) وتلميذ الشيخ أحمد التيجاني وأنتشرت في السنغال . وقاوم أتباعها أمثال السلطان بللو وعثمان ابن فودي الفرنسي . وجاء الشيخ حماة الله من مدينة اينور عام ١٩٠٠ م وحدثت معارك بينه وبين القادرية حوادث عام ١٩٢٩ م فتنى إلى ساحل العاج ومات عام ١٩٤١ م . وفي عام ١٩٤٨ زار الشيخ أينعمر حفيد التيجاني . . وقد نشر الطريقة في غرب إفريقيا الشيخ أحمد بكيرح صاحب كتاب (كشف الحجاب عن تلقى مع التيجاني في الأصحاب) . ولهم قطب هو الشيخ إبراهيم بن عبد الله انياس . ثم الشيخ أحمد التيجاني بن عثمان البريري . والشيخ أبو بكر عتيق ، والشيخ مالم .

الطريقة السنوسية

مؤسسها سيدى محمد بن علي السنوسى المولود عام ١٧٨٧ م ، والمتوفى ١٨٩٥ الذى أنشأ زوايا وزباطة برقة وفران وشاد وكانم وبنو وعمل على نشر الاسلام فيها ، وحارث السنوسية فرنسا وإيطاليا ، وأقاموا الدولة السنوسية التى كان على رأسها الملك أدريس السنوسى الأول منذ عام ١٩٤٧ م حتى عام ١٩٥١ م . ويحمله من حكم ليبيا أنكششت الطريقة السنوسية إلا أنها لا تزال موجودة في أنحاء متفرقة من بادية ليبيا وبعض الدول الأفريقية المجاورة شمالا وجنوبا .

الباب الرابع

الفصل الأول : الكنى .

الفصل الثانى : التوحيدى .

من أعلام الفكر الاسلامي

يعقوب بن الصباح الكتني

حياته ونشأته :

هو يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث الكتني بن قيس بن معلى كرب بن معاوية بن جيلة بن على بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كتلة بن عفير بن لى بن الحارث ابن مرة بن أدر بن زيد بن يشجب بن حريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

وقد اعطى الملك أبناء يعرب بن قحطان على اليمن ، ومن أبناء يعرب كهلان وخمير ، ومن قبائل كهلان طيء والأشعر وبنظمة ولحمة وملنجج والأزد .

ويذكر الرواة أن الكتني ولد عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) بمدينة الكوفة حيث كان والده أميراً عليها . وتوفي في منتصف القرن الثالث الهجري أي ٢٥٢ هـ (٨٧٠ م) عاصر في حياته خلافة المأمون وابن المعتصم وأبنة أحمد بن المعتصم ويقال أنه توفي لمرضى أصابه في ساقه .

ويعرف الكتني بأنه فيلسوف العرب فيذكره ابن النديم في الفهرست «فاضل دهر» ، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب» كما يذكره النغلي في أخبار الحكماء . أبو يوسف الكتني المشتهر في الملة الاسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية بم تخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم . فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها . كما يذكره ابن نباتة المصري في شرح العيون على شرح رسالة ابن

زيلون». «الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام»
وقد ثار الخلاف والتقاش بين القدماء والمحدثين عن الكندي ، هل هو
فيلسوف العرب أم فيلسوف المسلمين ؟ . ونجد ترجمة لهذا الخلاف على لسان
مؤرخ الفلسفة الإسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله «والكندي كان جديراً
بأنه التسمية في وقته ، وسيظل بها جديراً . فإنه أول عربي مسلم مهد للفلسفة
سبيل الانتشار بين العرب . وفي ظل الإسلام» . كما يذكر أيضاً في كتابه
فيلسوف العرب والمعلم النسائي قوله عن الكندي «أول من تبحر من المسلمين
في الفلسفة وسائر أجزائها من المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات ، مع
تبحره في علوم العرب وبراعته في الآداب من النحو والشعر ، وكان يعرف
الطب والنجوم وأحكامها ، وضروباً من الصناعات والمعارف قلما أن يجتمع
في إنسان واحد . وفهرس كتبه تريد على «دمت كاعنه» أي اثنا عشر كتيباً .
ولعل الخلاف الحاد بين التسمية حول الفلسفة ، بأنها عربية أم إسلامية
يتجلى بوضوح في فيلسوفنا الكندي ، والقيصل في هذا الخلاف أن نفصح أن
العروبة حضارة تجعل الناس يتسمكون بقيمها فينطقون بقوميتها .

ومحتوى الحضارة ومحصلتها معارف وعلوم وفلسفة ودين هي نتاج
تاريخي. وقد استطاع الكندي أن ينطق بلسان العروبة بوحى من دينها ، وهو
الإسلام ويعترف من علوم ومعارف الحضارة الإنسانية فأستطاع الكندي
سليلاً العرب جنساً ولغة وديناً أن يكون خير برهان على إبداع العقل العربي
وقدrote على الفيلسوف .

ومهما يكن من خلاف وأختلاف في الرأي حول قضية الفلسفة في الإسلام
وفيلسوفها العربي المسلم ؛ فإن هذه النواضع تريد من إهتمامنا للتعرف على

شخصيته وعلى منهجه وفلسفته ودورها الفعال في مسار الحركة الفلسفية عند المسلمين .

والكندي هذا نشأ تيماً ، في بيت اماراة أبيه والى الكوفة وسمع عن حبيه ونسبه ، وأنه سليل الملك وريب الحمد قبل الاسلام وبعده ، وعاش الكندي في كنف الخلفاء في محبوبة وعروجه . ، ولقد تلقى الكندي علوم عصره من علم الكلام والفلسفة والمنطق والطب والفلك والرياضيات والجغرافيا ، ويذكر ابن النديم صاحب كتاب الفهرست قوله « ذكر الكندي في رسالته في أغراض كتاب اقليدس أن هذا الكتاب ألفه رجل يقال له ابلينيس النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً . فلما تقدم عهد هذا الكتاب وأنهمل ، تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب علم الهندسة ، وكان على عهده اقليدس ، فأمر بأصلاح الكتاب وتفسيره ففعل ، فنسب إليه ، ثم وجد بعد ذلك بسقلاوس تلميذ اقليدس مقالتين ، وهى الرابعة عشر والخامسة عشر . فأهداهما إلى الملك ، وانضافت إلى الكتاب . وكل ذلك بالاسكندرية . ولقد هيا له مدة معرفته منزلة عالية عند المأمون (١٩٧ / ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ / ٢٢٧ هـ) وأبنته أحمد .

ويشير كتاب السير والتراجم إلى معرفة الكندي بعلوم اليونان وطلبه لها خاصة وأن الكندي كان يلجأ إلى القول بأن اليونان يختلط نسبها بقحطان ويروى هذا المسعودى مستشهداً بأن اليونان ترجع إلى يونان ابن يافث بن نوح وقحطان .

وقد اشتغل الكندي بالترجمة فقد عاش في عصر الترجمة وفي ظل خلافة المأمون وأجمع في بيت الحكمة بكيلز المترجمين الذين ترجموا المؤلفات والكتب عن اليونانية والسريانية والفارسية والهندية إلى اللغة العربية .

ويذكر ابن التديم وابن صاعد أن الكندي أحد حنّاق المترجمين الأربعة في الإسلام ومما يذكره كتاب السير أن الكندي كان يرأس مدرسة في الطب والطبيعة تابعه تلميذه ابن كرتيب وهو من المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين .

والكندي في تناولته للفلسفة الأولى يرد أصوله إلى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، ولقد أستفاد من تراث الترجمة في العلوم والمعرفة وأقتبس منها ووضع التلخيصات paraphrase . ولعل الكندي كان أمبق من ابن رشد في هذا المجال ؛ ويقول بن جليل عنه «أنه ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأزاح منها المشكل ونقص المستصعب وبسط العويص» .

ولم يقف الكندي في ترجمته لأعمال أرسطو بل ترجم تاسوعات أفلوطين كما يذكر ذلك د. عبد الرحمن بدوي (كتابه : أفلوطين عند العرب) :

ونحن نزعم أن الكندي لم يقف عند الترجمة بل له مؤلفات عدة ووسائل في مجالات الفلسفة والرياضة والطبيعة والمنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة واترية ، وفيما يلي أهم مؤلفاته الفلسفية والمنطقية :

- ١ — الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .
- ٢ — الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية وما فوق الطبيعيات .
- ٣ — الرسالة في أن الفلسفة لا تنال إلا بعلم الرياضيات .
- ٤ — الحث على تعلم الفلسفة .
- ٥ — ترتيب كتب أرسطو طاليس .
- ٦ — نقض أرسطو طاليس في المقولات .
- ٧ — مائة (ماهية) العلم وأقسامه .
- ٨ — أقسام العلم الالهي .

- ٩ - الرسالة الكبرى في مقياس العلم .
 - ١٠ - الابانة في أنه لا يمكن أن يكون العالم بلا نهاية .
 - ١١ - العلة الفاعلة والمنفاعة .
 - ١٢ - أوائل الأشياء المحسوسة .
 - ١٣ - المدخل المنطقي .
 - ١٤ - انقولات العشر .
 - ١٥ - عن كتاب المصطفى وقول أرسطوطاليس في الإنبالوطيقا .
 - ١٦ - في الاحتراس من جلدع السفطالين .
 - ١٧ - في البرهان المنطقي .
 - ١٨ - في جمع الكيان .
- وله مؤلفات كذلك في الرياضيات والحساب والمنظمة والفلك والنجوم
والجغرافيا والطب والتنجم وعلم النفس والأخلاق والسياسة والتصوف
والكيمياء ، وغيرها من ألوان المعرفة والجلد :
- ١ - الرد على المتانية .
 - ٢ - الرد على التنوية .
 - ٣ - نقض مسائل الملحدين .
 - ٤ - تثبيت الرسل عليهم السلام .
 - ٥ - في بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والحركة العرضية
سكون .
 - ٦ - في بطلان قول من زعم أن جرماً لا يجزأ .
 - ٧ - في جواهر الأجسام .
 - ٨ - في افتراق الملل في التوحيد .

ولقد كان لتصنيفات (الأب مكارثي) لأعمال الكندي التي أخرجها في بغداد عام ١٩٦٢ م أثرها في التعرف على كثير من مؤلفاته ، وأيضاً بعض رسائله عن الفن الموسيقى والعروض .

المنهج عند الكندي :-

يرتبط المنهج الفلسفي عنده ارتباطاً وثيقاً بنظرية العامة في العلوم والمعرفة وليس غريباً أن ينبج الكندي نهجاً فلسفياً موسوعياً . فله دراية كبيرة بأعمال ومصنفات الفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، وعلى العموم يقسم الكندي العلوم إلى قسمين أساسيين ، علوم فلسفية وتشمل (الرياضيات والمنطق ، والطبيعات والميتافيزيقا ، والأخلاق والسياسة) ، وعلوم دينية وتشمل (أصول الدين والمعتقد والتوحيد) ، والعلوم الأولى السابقة في رأى الكندي هي ثمرة تحصيل البشر بقواهم وتفكيرهم وتحصيلهم على قدر طاقتهم . ويرى أن هذه العلوم تبدأ من إدراك الجريئات والمحموسات المادية وترتفع شيئاً فشيئاً مع التجريد تتفصل عن المادة انفصلاً تاماً وسبيل ادراكها إما بالحس فقط واما بالحس المقترن مع العقل . واما بالعقل فقط . وعلى هذا فسبيل المعرفة للعلوم الفلسفية هي :

(أ) الحس .

(ب) الحس والعقل .

(ج) العقل .

وشروط المعرفة أربعة هي :

(١) الطلب (٢) البحث .

(٣) الأداة (الرياضة والمنطق أو آلة التفكير) .

(٤) الزمان .

و غاية هذه العلوم هو الحق .

بينما يرى الكندي أن العلوم الدينية أو الآلهية أو الربوبية على خلاف العلوم السابقة ذلك أنها تختص بالله سبحانه والأنبياء والرسل ، ويقول الكندي وأن تحصيلها بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق وبرهان ، بل مع إرادته جل تعالى ، بتطهير أنفسهم وأنارتها للحق بتأييده . وتسليده وإلهامه ورسالاته .

وعلى ذلك فأداة العلوم الدينية أو الآلهية هي :

(أ) الألهام وهو طريق العرفان .

(ب) الخبر وهو عن طريق الوحي .

الكندي والميتافيزيقا :

كما أسلفنا القول أن الكندي لقب بفيلسوف العرب ذلك أنه اشتغل بصناعة النظر والتأمل والفكر والحكمة ، ويتضح ذلك من رسالته الخطية (مخطوطة) بأسم الحدود والرسوم، في تعريفه للفلسفة من جهات عدة ويحصر تعريف الفلسفة على أنحاء ستة هي :

١ — من جهة الإشتقاق وتعنى حب الحكمة .

٢ — من جهة فضلها وتعنى كمال الفضيلة .

٣ — من جهة فعلها أيضا وتعنى امامة الشهوات .

٤ — من جهة العلة وتعنى صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

٥ — من جهة النفس وتعنى معرفة الإنسان نفسه .

٦ — من جهة حقيقتها لئلا تنفى علم الأشياء الأبدية الكلية من ناحية مائيتها وعلتها .

كما أن الكنتى أفاض فى رسالة أخرى عن الميتافيزيقا أسماها (فى الفلسفة الأولى) وهو فى ذلك يوافق ما كتبه أرسطو فى (مقالة اللام) التى تبحث فى المحرك والأهليات . واستخدم الكنتى مصطلح ما فوق الطبيعة للدلالة على الميتافيزيقا أى تلك الأشياء المركبة من حيولى (مادة) ، وهى أشرف الموضوعات التى تبحثها الفلسفة .

وأول تنويه أو إشارة يتناولها الكنتى فى رسائله الفلسفية هو نفي تهمة الكفر والزندقة عن الفلسفة وبيان اتفاقها مع مبادئ الدين ، فهو يرى اللقاء بين الدين والفلسفة فى قوله «أن الفلسفة تبحث عن الحق لمعرفة مقتضائهم والعمل به ، والدين طلب للحق والإهتمام به» .

وتصديقا لرأى الكنتى ما يذكره عن الفلسفة «إذ هى علم الأشياء بمقتضاها ويرى أن الحق الأول هو البارئ سبحانه والعلم الذى يبحث فى الحق هو العلم الالهى والفلسفة الأولى» بينما رأيت من قبل أن علماء الكلام يسمونه بعلم التوحيد . وفى رأى الكنتى يرى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ، والغاية والمنهج فكل منهما يطلب الحق والخير ، هذا من ناحية الموضوع ، ومن ناحية الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان فالدين يستند إلى السمع والخبر أى الوحي المنزل على الأنبياء والرسول ، والفلسفة تستند إلى العقل والتفكير . ومن ناحية المنهج كان البرهان والتدليل الكلامى متفق مع القياس والبرهان الفلسفى وبهذا يكون للكنتى فضل السبق على فلاسفة العرب والمسلمين لايضاح مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وهى المسألة الأساسية التى تميزت بها الفلسفة الإسلامية حتى ابن رشد الذى تابع الكنتى فى هذا السبيل بـرسائله «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ، وتتضمن آراء الكنتى فى الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى مسائل فلسفية هامة هى :

الحق والحقيقة ، والجوهر والعلّة ، والموجود والواحدة ، والوحدة والزمان والمكان ، والهيولى والصورة .

وثمة تفسير فلسفى أبدعه الكنتى وهو يتصل بمعرفة الجريئات ومعرفة الكلّيات ، إذ يرى أن الحقيقة الجريئة أو الآتية هي الفردية المشخصة بينما الحقيقة الكلية هي الماهية أو المائية ، وللكنتى تفسير فلسفى عن الجوهر وهو بهذا يعارض فكرة أرسطو فى الجوهر بل ويجعلها متسقة فلسفياً ، حيث أن أرسطو يتناول الجوهر من ثلاثة نواحي ؛ من ناحية الهيولى (المادة) ثم من ناحية الصورة ثم من ناحية المركب منها . والمادة (الهيولى) هي قوة محضة أما الصورة فهي بالفعل ؛ أما الكنتى فيضيف إلى ما قاله أرسطو فكرة المكان والحركة والزمان ، بمعنى أن الجواهر خمسة لا ثلاثة ، وقد تناولها الكنتى فى رسالة بعنوان «الجواهر الخمسة» .

لقد حاول الكنتى أن يوفق بين ميتافيزيقا أرسطو التى محورها الوجود من حيث هو كذلك وبين أفلوطين وميتافيزيقاه التى محورها الواحد . فالأولى ميتافيزيقا التجريد والثانية ميتافيزيقا التوحيد . أى أن ميتافيزيقا أرسطو تتناول حقائق الوجود وطبائع الموجودات من حيث هي موجودة . أما ميتافيزيقا أفلوطين فتتناول الوجود من حيث هو تسلسل وصدور وفيض من العقل الأول إلى النفس والمادة فهي وحدة وجود بين الله والعالم .

ولكن العقيدة الدينية عند الكنتى جعلته يوفق بين ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا أفلوطين بما يوافق مبدأ الخلق وإرادة التكوين والصنع والإبداع ؛ فينتقل الكنتى من مجال الوجود أو الانطولوجسى إلى مجال المعرفة أو الاستمولوجى فيذكر «أن الحق اضطرار موجود إذن لآليات موجودة» ،

بمعنى أن الأشياء الخارجية الجبرئية موجودة أى لها حقائق تطابق ماضى أذهاننا من ماهيات ، والفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها .

والدليل الواضح على وجود الأشياء أو الحقائق هو الوجود الإنسانى الذى يراه فى «أن الوجود الإنسانى وجودان ؟ أحدهما أقرب منا وأبعد عن الطبيعة وهو وجود الحواس . والآخر هو وجود العقل» .
فكرة الملاء والحلا .

ثمة مبادئ فطرية موجودة فى العقل نقول عليها معرفة اضطرارية أو ضرورية فهى معقولات تقولنا «ليس خارج العالم خلاء أو ملاء وإنما يتجدد العقل اضطرارياً» ، وهذه العبارة للكنتلى . فمعنى الخلاء مكان لا يشغله متمكن أى ليس للخلاء وجود مطلق ، والملاء هو الجسم ذو الأبعاد .. له نهاية وبداية . ، وإن قلنا أن العالم جسم كلى ليس خارجاً منه خلاء أو ملاء فهو وجود اضطرارى ليس له صورة فى النفس وإنما فى العقل .

وقد يفسر أحياناً الكنتلى الوجود تفسيراً رياضياً فهو ينظر إلى الأشياء الموجودة سواء كانت حسية أم عقلية على نحو رياضى اما حسابياً أو هندسياً ، فيعطى مثلاً لذلك (فالييت الواحد واحد من جهة العدد والاتصال الكى ، ووحدة من جهة الإرتباط والاتصال الهندسى . ذلك أن هذا البيت واحد وليس أكثر وهذا البيت وحدة مركبة من أجزاء على هيئة معينة) .

ويجمل لمذهب الكنتلى فى الميتافيزيقا هو اقراره بوجود الواحد ، وهو الله والقول بوحديته ، وأن خلق العالم كان من علم ، وأن الله أبدع العالم ورتب فيه القوانين والنظام وأدام الصلة المستمرة بين الموجودات ، والله مؤكدة بذلك العناية الإلهية .

نظرة تقييم :

كان الكندي محصلة الحضارة العربية الإسلامية إبان القرنين الثاني والثالث للهجرة . وكان ينيوعاً ورافداً من روافد الفكر الإسلامى المبدع ، تلقى علوماً ومعارف عن السابقين وشهد حركة الفكر والنقل والتأليف والترجمة عن قرب بل وشارك فيها . فأتى مذهبه الفلسفى متسقاً شاملاً نهجاً وموضوعاً يستند إلى عقيدة الإسلام والحجة العقلية كما يستند إلى الحس ونقاء البصيرة متناولاً أبرز المسائل ذات الصلة بالمعرفة الوجود والأخلاق والسياسة كما تناول العلوم المختلفة بالتعريف والتوضيح وكانت له ابتكارات فى مجال الدوائىات الجمالية والتقليدية خاصة فى علوم الموسيقى والعروض وله عدة رسائل حول الموسيقى والنظم والآلات الموسيقية . وقد قسم الموسيقى من ناحية النغم إلى اثنتى عشرة نغمة والتناغم الموسيقى .

وصفوة القول أن الكندي فيلسوف العرب الإسلامى الأول قام بتثبيت دعائم الفكر والثقافة عبر القرون الماضية فأضاء طريق ومنهج الفكر الإسلامى من بعده .

التوحيدى

حياته ونشأته:

ولد أبو حيان على ابن محمد بن العباس التوحيدى ببغداد عام ٣١٠ هـ ، ويقال أن أبوه كان تاجراً لتتبع من التمر يسمى (التوحيد) ويقال أن لقبه مرجعه أنه برعن أقرانه في تحصيل علم التوحيد (علم الكلام) أو أنه لزعته للتصوف وسعيه لوحدة الوجود ووحدة الشهود سمى بالتوحيدى . وعلى أى الأحوال فقد عاش طفولة معلية ، ويكنى تصويره لحاله في كتابه «المقاييس» قوله : «منته أحياء من الخواص فيها ، فأكتفى بالصمت الذى هو أبلغ من كل كلام» وظل ولماً بالأسفار وبالرحلات حالت بينه وبين الاستقرار ، فقد تنقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز ، وغيرها من عواصم الإسلام .

ويذكر النارسون أن التوحيدى كان فيلسوفاً مع الفلاسفة ومتكلماً مع المتكلمين ولغوياً مع اللغويين ، ومتصوفاً مع المتصوفين . وقد تلقى المعرفة على يد كل من أبو سليمان الساجستانى المنطقى ويحيى بن على المترجم وأبو سعيد السيراقى النحوى المعتزلى وعلى بن عيسى الرملى المعتزلى ، وكذا أبى حامد أحمد بن بشر المروردزى وغيرهم . ودرس الفلسفة والمنطق والطبيعات والأهيات والتصوف والكلام والفقه والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى .

ولاشك أن امتزاج كل هذه الثقافات قد جعلت تفكيره موسوعى . وشوئى واحترف في حياته (صناعة الوراقه) وقد قال عنها أنها حرقة الشئوم لأن فيها ضياع العمر والبصر .

ويمكن أن تقسم حياته إلى مراحل أو أطوار ثلاثة هى :

(١) عهد الطلب والتحصيل والنوامة .

(٢) عهد التنقل والأسفار والتعرف عندما نفاه المهلبى وزير مقر الدولة
فغادر بغداد .

(٣) عهد النضج والعطاء عندما رحل إلى الفضل بن العميد ولوزير
الصاحب بن عباد ، حيث تعرف على الوزير ابن العارض وعبد الله الحسن بن
سعدان وزير حمصام الدولة البويهى عن طريق صديقه البوزجاني . وبعد أن
سجن الوزير بن سعدان هرب التوحيدى إلى شيراز فعاش مع المتصوفة .
ويقول عن تلك الفترة «لقد غلبا شباى هرماً من الفقر ، والقبر عندى خير
من الفقر » حيث عاش معظم حياته فى ضيق وفقر وفى عام ٤٠٠ هـ أحرق
التوحيدى معظم كتبه ويقال أن العمر قد امتد به حتى عام ٤١٤ هـ فعاش
بشيراز عن مائة وأربعة أعوام .

وبالرغم من حرقه لمعظم مؤلفاته فقد ذكر ياقوت الحميدى فى معجم
الأدباء قائمة بأسماء كتبه نذكر منها :

١ - المفسوات .

٢ - الصداقة والصديق .

٣ - الرد على ابن جنى فى شعر المتنبي .

٤ - الامتاع والمؤانة .

٥ - الاشارات الآلية .

٦ - الزلى .

٧ - المقابسات .

٨ - رياض العارفين .

٩ - تزيظ الجاحظ .

- ١٠ - مثالب الوزيرين .
 - ١١ - الحج العقل إذا ضايق القضاء عن الحج الشرعى .
 - ١٢ - الرسالة البغدادية .
 - ١٣ - الرسالة فى صلوات الفقهاء فى المناظرة .
 - ١٤ - الرسالة فى أخبار الصوفية .
 - ١٥ - الرسالة فى الحنين إلى الأوطان .
 - ١٦ - البصائر والنخائر .
 - ١٧ - المحاضرات والمناظرات .
 - ١٨ - النواذر .
 - ١٩ - الكلام فى الكلام .
 - ٢٠ - الموامل والشوامل .
 - ٢١ - رسالة فى العلوم .
 - ٢٢ - رسالة الحياة .
 - ٢٣ - رسالة فى علم الكتابة .
 - ٢٤ - رسالة الإمامة (رواية السقيفة) .
 - ٢٥ - المناظرة (بين سعيد السيرافى وابن يونس) .
- والمعروف أن التوحيدى غزير الإنتاج لم يقف تأليفه عند الفلسفة والأدب بل امتد إلى علم الكلام والفقه والشريعة والتصوف والنحو واللغة .
- ويذكر معظم المستشرقين الذين حققوا كتبه أن أهم كتبه وهو (المقاييسات) الذى حققه السنودى عام ١٩٢٩ م وكان قد طبع قبل ذلك فى تحقيق عام ١٣٠٥ هـ ، ١٣٠٦ هـ بمدينة بومباى بالمهند على يد ميرزا محمد شيرازى وتوجد نسخة خطية منه بجامعة ليدن بهولندا . ويصف المستشرق (ماكس ماير هرف «

هذا الكتاب بقوله «أنه يحتوى على ١٠٦ مقابلة أو محاوراة بين العلماء . تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والالهيات وموضوعات أخرى» وهو بحث فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة .

المنهج الفلسفى :

لقد تعلمت التوحيدى على يد سليمان السجستانى المنطقى الذى اشتهر بالجدل فأخذ التوحيدى عنه فكرة المحاوراة فى كتبه (الموامل والامتناع والمقابسات) وكان منهجه تقليدياً وتحليلياً ويذكر «لما كانت المذاهب نتائج الآراء والآراء ثمرات العقول . والعقول منات الله للعباد ، وهذه النتائج المختلفة وجب أنه يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى اختلاف وافراض» .

ويأخذ بمنطق تكافؤ الأدلة بقوله «لأنى وجدت الأدلة متنافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيف الذين يغشون النقد ليفق عندهم وتلور المخالطة بينهم» ، وفى المقابسات يقول «المعرفة أخص بالمحسوبات والمعاني الجزئية والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية .. ولهذا يقال فى البارئ بعلم ولا يقال يعرف أولاً يعرف» ونراه يحدد معانى الألفاظ ودلالاتها بقوله «كل مراد غطاء وليس كل غطاء مراد ...» .

نظرة تقييم :

على الرغم من تأثير التوحيدى بأسائلته كالسجستانى والجالط وغيرهم إلا أننا نقرر أنه كان أوسع وأعمق فكراً ، فهو مفكر وفق بين العلم والدين برابطة التصوف ويمكن أن نقول أنه يمثل لحركة التنوير فى الفكر الإسلامى فقد جمع فأوعى وقال فأجمع فى إطار مترابط وعنه يقول «ادمتز» : (فى

كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) : «لقد كان أبو حيان
فنانا غريبا بين أهل عصره وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ،
ويتقدم عليهم ... وهكذا عاش التوحيدى مغموراً قليل الذكر إلا أن جاءت
الأجيال اللاحقة فعرفت بقدره وأعترف بأن له فضلاً ، فبعث حيا بعد ممات
وعاش رالد للفكر والتصوف» .

الفرق الإسلامية

تمهيد

يتعين علينا قبل أن نتعرف على الفرق والطوائف الإسلامية التي نشأت في بيئة المسلمين نتيجة أسباب وعوامل داخلية مرجعها الخلاف حول الخلافة أو مرجعها الأخذ بمبدأ التأويل والتفسير أو مرجعها الأخذ بحقيقة الشريعة لا ظاهرها . أن نلقى بعض الضوء على تلك النزعات الطائفية الدخيلة أو الأجنبية التي امتزجت أحيانا بآراء الفرق والطوائف الإسلامية ، ومن أبرز هذه النزعات الغنوصية والمجوسية والزرادشتية والزروانية والكيومرثية والمناوية والمزدكية والاسماعيلية والنصيرية والبايية والبهائية والقاديانية وكلها نزعات خرجت عن جوهر الإسلام وشريعة القرآن ، وكانت تلك ظاهرة صاحبت نشأة الدعوة وتفش خطرها تارة تحت مصطلح (الشعوية) ، وتارة تحت اسم (الفرقة الناجية) وأخذت على إمتداد عصور الدعوة والفكر الاسلامي تتلون وتظهر باسم (حركات إصلاحية) أو باسم (جماعات إسلامية) والاسلام منها بسرىء ولعل أحدثها الرابطة الإسلامية بأمريكا على يد أهلها محمد .

وكلمة (غنوص) أصلها كلمة يونانية تعنى المعرفة أو الكشف واختلط معناها الاصطلاحي بالأسرار والسحر والطلاسمة نشأت أول ما نشأت على يد كلا من بازليدس ، وفالنتينوس ، اللذين مزجا المذاهب اليونانية الوثنية بالنزعات الفارسية والسرمانية والأفلاطونية والقيثاغورية والسرورية اليهودية والنصرانية والصائية خاصة في العصر الهليني المتأخر على يد القديسين (كليمانس و أريجين) ، وظهرت الغنوصية على شكل طوائف أو فرق باطنية تحت اسم الغلاة أو الماموية أو القرامطة أو الحشاشين أو البايية أو البهائية أو أخوان الصفا

بل أثرت بفكرتها الثنائية على بعض المصوفة الذين قالوا بنظرية (الإنسان الكامل) أو (الفعل الأول) أو (النفس) أو (الكلمة) .

ولكن كان المسلمون ملزمين لهذا التيار الدخيل فأطلقوا على النزعة (الغنوصية) أسم (المهوسية) صاحبة مبدأ الثنائية (النور والظلام) أو (يردان وإهرمان) وهما مبدأ صلور الموجودات حيث امتزج النور بالظلمة أو الشر بالخير ، ولقد تجلت هذه الفكرة عند زرادشت الذي ولد في أذربيجان وكان له رأى فى الوجود والأخلاق ونحلت عن التكاليف بالنسبة للأنسان ، وأن قمة ما يسمى إليه الإنسان هو الوصول إلى (الترقان) أو قمة الوجود العليا وجميع آرائه فى كتابه (الزندانفاشت) وتلقت البابية الفكرة الررادشية هذه ورأت أن الملك الأول أو البابا — كما أسماه زرادشت — ماشر زيطا الأول وأن إليها هداشر زيطا الثانى وتنوعت وتعددت الآراء والنزعات الغنوصية كما هى عند الرومانية أو ذلك الكائن الأعظم — كما تسمى — الذى هو من نور روحانى أو ربانى وأن إهرمان خلق منه . أما الكيومرثية فنسبتها إلى أحد حكماء فارس (كيومرث) الذى فسر الكون بالرجوع إلى يزدان أو النور وهو قديم أزلى ثم إهرمان أو الظلام وهو مخلوق حدث للنور جنود نورانية تغمصت الأجساد لتحارب جنود الظلام ثم تعود جنود النور إلى عالم النور .

أما الماسونية فترجع إلى «مانى بن فالك» الذى مرجع بين المهوسية والنصرانية والوجود فى رأيه مصنوع من النور والظلام وهما قديمان أزليان وأبديان وهما متضادان ولكنهما موجودان متساويان ويعاون ملك النور الشمس والقمر والكواكب :

أما المزدكية فترجع نسبتها إلى «مزدك» الذى عاش فى عهد «قباد» أبو أنوشروان». ويرى أن النور حساس مرید مختار وعلى العكس من ذلك الظلام كما أحل مشاعية النساء الأموال لأنها سبب النزاع .

وتقرب كل من (البائية) عند (الشيرازى) وأيضاً (البائية) من تصورات المذاهب والنزعات السابقة وتتجاوز فى دعواها الباطلة «الحلولية» و «الألوهية» التى تجسمت فى «البهاء» . كما نجد أن «القادرانية» التى تنسب إلى (ميرزا غلام أحمد) المولود عام ١٨٣٩ م (١٢٥٢ هـ) يليران مثل هذه الأباطيل التى تجعل من (الأحمد) فى مرتبة (النبوّة) و (الألوهية) — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وجعل مقبرته كعبة لأتباعه وأباح المحظورات ورفع التكاليف الشرعية .

ومثل تلك النزعات الباطلة رد عليها علماء الكلام والأصول . فنجد رد الخياط والجاحظ وعبد الجبار والباقلانى والغزالي ومحمد بن مالك وابن الجوزى وطفى الدين بن تيمية وابن قيم الجوزية على حد ذكر ابن النديم والشهرستانى ، وفيما يلى نستعرض الفرق الإسلامية الأمامية وبعض فروعها كالحوارج . والشيعية والصوفية والسلفية والمشيئة .

وقد انتشرت هذه الفرق الأصلية والفرعية فى بلدان العالم الاسلامى امتداداً من الهند وباكستان وإيران وأفغانستان واليابان وتركيا والعراق وسوريا ولبنان ومصر وشبه الجزيرة العربية والسودان والصومال وغرب افريقيا . خاصة فى نيجيريا وليبيا وشمال غسرب افريقيا وبعض البلدان الأوربية والأمريكية ، وكانت لهذه الفرق دويلات أو امارات أو سلطات تولت مقالة الحكم فى هذه البلدان أو على صورة مستمرة فى بعضها وذاعت الفرق

الصوفية كالنوسية والمهدية والميرغنية والبيجانية والبرهمية والشاذلية ،
والتشنيدية والرفاعية والأحمدية والعباسية والتفريزية وغيرها . إلا أن معظمها
تسلك مسلك أهل السنة والتقريب بين الحقيقة والشرعية . وتتناول بالتفصيل
بعض الفرق الإسلامية التي اختلطت بها بعض النزعات الشعبية أو المتطرفة
التي قد تباعد بينها وبين جادة العقيدة الإسلامية لتبين حقائق الإسلام وأباطيل
خصومه . فنخص بالحديث فرق الشيعة وفرق المشبهة وفرق الخوارج .

الشيعة :

يعن بنا أن نقسم الشيعة إلى أقسام رئيسية ثلاثة ، أولها الغلاة وثانيها
الرافضة وثالثها الزيدية . وعلى اختلافهم فهم سمو بالشيعة لأنهم تشيعوا لعلى
ابن أبي طالب في الخلافة بل وقدموه على سائر أصحاب رسول الله (صلى الله
عليه وسلم) واختلفت الفرق الشيعية فيما بينها ، ويمكن نمذجها فيما يلي :

أولاً : فرق غلاة الشيعة :

وهم ممن غالوا في «على» وقالوا فيه قولاً عظيماً وتجاوزوا أمور العقيدة
وتصوراتها ويقسمون إلى فرق فرعية هي :

١ — البائية : ونسبها إلى «بيان بن سمعان التميمي» وكان يقول بأن الله
سبحانه على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ — الجناحية : ونسبها إلى «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذو الجناحين» ويقول تتناسخ الأرواح وأن روح الله كانت في آدم ثم
تناسخت إلى أن صارت فيه هو .

٣ — الهاشمية : ونسبها إلى «هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» و «عبد
الله بن عمرو بن قرب» وقالت بالتناسخ .

٤ - المغيرة : ونسبتها إلى «المغيرة بن سعد» ويزعم أنه نبي يعلم اسم الله الأكبر ، ويعبدون رجلا من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والحلقة مثلما للرجال وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة وكان يؤل القرآن .

٥ - المنصورية : ونسبتها إلى «أبي منصور» الذي تولى الإمامة بعد «أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي» ، وقالوا بأن آل محمد هم السما والشيعة هي الأرض وأن «أبو منصور» هو الكسف الساقط من نبي هاشم وأن أول خلق الله هو عيسى ثم علي وأن رسول الله لا تقطع وأن الجنة والنار رجلان .

٦ - الخطابية : ونسبتها إلى (أبي الخطاب بن أبي زينب) ويقولون أن الأئمة أنبياء وأن محمد (صلعم) رسول ناطق وأن عليا رسول صامت .

٧ - المعمرية : ونسبتها إلى «معمر» ، ويقولون بعدم فناء الدنيا وأن الجنة هي مما تصيب الناس من خيرات وأن النار ما تصيبهم من نقمة ويقولون أيضا بتناسخ الأرواح .

٨ - البريغية : ونسبتها إلى «بريغ بن موسى» وتقول بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بصورته الآدمية وأنهم لا يموتون وإنما يرفسون إلى الملكوت ويقولون آيات القرآن .

٩ - العميرية : ونسبتها إلى «عمير بن بيان العجلي» ويعبدون جعفر لقولهم بريويته .

١٠ - المفضلية : ونسبتها إلى «المفضل» وقالوا أيضا بريوية «جعفر» ، وادعوا النبوة لأنفسهم .

١١ - العلوية : ونسبتها إلى «محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي» وتزعم أن روح القدس كانت في الرسول النبي محمد (صلعم) ثم في علي ثم

في الحسن ثم في الحسين ثم في الحلقة من الأئمة . يقولون بالتناسخ وانتقال الأرواح .

١٢ — الحلولية : ويزعمون أن الله حل في النبي وفي علي وفي الحسن وفي الحسين وفي فاطمة ويؤلّوهم واضدادهم من البشر أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمر بن العاص .

١٣ — السبئية : ونسبها إلى عبد الله بن سبأ ويؤلّون علي ويقولون بأن لم يمت ولم يقتل ، ويرجع إلى الدنيا قبل القيامة فيملأ الأرض عدلا بعد جور لم يمت ولم يقتل : ويزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبي وأنه إدعى الرسالة لنفسه .

١٥ — التفويضية : ويزعمون أن الله فوض الأمور كلها إلى النبي محمد فخلق الدنيا ودبرها وأن عليا روح الله أو آية الله أو ظله .

١٦ — العليانية : ونسبهم إلى «ابن خراخ اللوسي» ويزعمون بالوهمية صا ومحمد (صلعم) يقدمون عليا في أحكام الألوهية لأن محمدا هو رسول علي

١٧ — للشرقية : وقالت بالوهمية على ومحمد .

١٨ — النصيرية : ويزعمون أنهم يقدمون ثالوثا مكونا من علي ومحمد سلمان القارسي .

١٩ — الحاكية أو الدرور : ونسبهم إلى الحاكم بأمر الله الذي زعم بحلول الإله من علي إلى الحاكم بأمر الله القاصي والذي اختفى في جبل الدرور وينتظرون ظهور الإله في أي وقت .

٢٠ — الحزمدينية أو الأبا مسلمية أو الرزامية : وترغم الألوهية لـ هاشم بن محمد الحنفية ثم تنقلها إلى محمد بن علي بن العباس ثم إلى أخيه

«النفاح» ثم نهائيا إلى «أبي مسلم» الذى حل فيه روح الله وهو خير الملائكة ويدعون أنه لم يقتل وإنما قتل شيطان فى صورته .

٢١ - الحارثية : : ونسبتهم إلى «عبد الله بن الحارث» وتابعوا «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جوز بن أبي طالب» وغالوا فى التناسخ والقول بالعبور
٢٢ - السمنية : ونسبتهم إلى مدينة سومات الهندية وقالوا بقدم العالم وانكروا التعب وقالوا بتناسخ الأرواح .

٢٣ - المقنعية : ويزعمون أن الألوهية انتهت بالأمام «أبي مسلم الخراساني» ويدعون إلى المحرمات وإسقاط التكليف عنهم وأنه بدى فى صورة آدم وسائر الأنبياء حتى فصل إلى «هشام بن الحكم» أى المقنع وكان يظهر لأتباعه من وراء حجاب ويذكر قوله : «إنما انتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى فى صورتي التى أنا عليها ، ومن رأى آخرق بنورى .

٢٤ - السبعية : ويزعمون أن الإمامة يتناقلها آل البيت حتى الإمام السابع أو المهدي المنتظر .

٢٥ - الجعفرية : ونسبتهم إلى «جعفر الصادق» الذى تولى إليه الإمامة .

٢٦ - الاثني عشرية : : ويزعمون أن الإمامة تتلجج إلى الإمام الثانی عشر الذى سيظهر فى آخر الزمان .

٢٧ - الاسماعيلية : ونسبتهم إلى «إسماعيل بن جعفر الصادق» ويزعمون بخلافته لعلمه على الأرض وأنه معصوم من الخطأ كالقرآن ويؤمنون بفكرة الفيض وتجل العقل وترى أن الإمام مستمر .

٢٨ - الباطنية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن المأمون» ويقولون بالأمم الخفى وبالتصص والتناسخ . ويذكر التاريخ واقعة لهم حين دخلوا الكعبة

وقاتلوا الحجاج وحملوا الحجر الأسود وذهبوا به إلى الأحساء في شمال شرق شبه الجزيرة العربية ولنشلوا شعرا قولهم :

ولو كان هذا البيت لله ربنا
لصب علينا النار من فوقنا صبا
لأننا حجمنا حجة جاهلية
لم نبق شرقاً ولا غرباً
وأيا تركنا بين زمزم والصفاء
جناز لا تبغى سوى ربها ربا
ثم أعيد الحجر الأسود (المقدس) إلى موضعه على يد الجند المصرية الذين أرسلهم الوالي العثماني لتأديب الشيعة .

٢٩ — القرامطة أو الخشاشين : ونسبهم إلى «حمدان القرمطي» و«حسن الصباح» وتعتقد بأن الأنبياء سبعة فقط وتزعم بأن الله أوجد العقل والعقل أوجد النفس ثم الكواكب وتفسر الآيات تفسيراً باطنياً وتسقط بعد التكليف الشرعية وتبيح علم الأغسال بعد الجماع وتذهب إلى القول بأنه من لا امام له فلا دين له ، ووجب على التابع الطاعة للامام الذي قد يستتر — تقيه — فيقوم الداعي بدعوته يتلقى منه الأحكام ، واستمرت الإمامة عند علي محمد أخاخان رئيس طائفة الاسماعيلية بالهند وتنتشر دعوتهم في لبنان وشرق أفريقيا ٣٠ — الملحمية : ونسبهم إلى «عبد الرحمن بن ملجم» الذي مثل على ولكنه لم يقتله في زعمهم إذ تمثل شيطان في صورة علي ، وإنما على صعد إلى السماء كما صعد عيسى بن مريم فعلى في مرتبة النبوة .

وهناك أيضاً من الفرق المغالية من الشيعة اليونانية والفرابية والمغربية ، والمليانية والقاديانية أو الأحمدية نسبة إلى أحمد بن قاديا ويبرز أعلام أحمد . وكذا البابية والبهائية نسبة إلى الشيرازي ، وهي فرق خرجت عن الدعوة والشرع باتفاق علماء الدين وبعضها يعمل في الظاهر أو الخفاء في بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا .

ثانيا : فرق الشيعة الرافضة :

وهم سموا بالرافضة لرفضهم خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب، ويجمعون على أن النبي (صلعم) قد استخلف عليا باسمه ، ذلك لأن الأمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف وأنها قرابة ويجوز للأمام — في حالة الخفية — أن يقول إنه ليس بأمام ، كما أبطلوا الاجتهاد في الأحكام ويقولون بأن علي لم يخطر . وكان علي حق ويبلغون في فرقهم الفرعية خمس وعشرون فرقة نذكر أهمها :

١ — الكاملية : ونسبتهم إلى «أبي كامل» ويزعمون أن الخلفاء أنبياء ، وأن الناس كضروا بترك الاقتداء بعلي وأن «علي» قد كفر بترك مطالبته بالخلافة
٢ — القطعية : ونسبتهم إلى أنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن علي» ويقولون للنص على امامة علي وأبنة الحسن ثم الحسين ثم أبناء الحسين إلى محمد بن الحسن بن علي وهو الأمام الغائب أو المنتظر وأنه المهدي الذي سيظهر فيملا الأرض عدلا .

٣ — الكيسانية : ونسبتهم إلى «كيسان» الذي كان مولى لعلي بن أبي طالب وطلب بدم الحسين ودعا الإمامة إلى «محمد بن الحنفية» وسمى «كيسان» بالمختار وأدعي نزول الوحي عليه . وتتجاوز الفرق الفرعية الكثير والكثير ومعظمها يعمل في الخفاء .
ثالثا : فرق الشيعة الزيدية :

وسموا بالزيدية لتمسكهم بقول «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وكان قد بويع له بالكوفة أيام عهد «هشام بن عبد الملك» — ويفضل عليا على أصحاب الرسول ويقول أبا بكر وعمر ويرى الخروج على الأئمة الجائرين ، ثم خرج أبنته يحيى بن زيد — أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك . ثم

انقسمت الزيدية إلى ست فرق لأختلافهم في أمر الإمامة وهل هي بالنص أو بغيره ومن هو أولى بها من نسل علي .

ومن أصحاب الفرق الزيدية «جرير بن زيد» و «سليمان بن جرير» ،
ويقربون في آرائهم الكلامية من المعتزلة تارة والأشاعرة وأهل السنة تارة
أخرى وبمجلتهم فهم معتدلون في رأيهم حول الإمامة وهم أسبق وجوداً تاريخياً
من الأشاعرة وتفقهوا في العلوم الشرعية والدينية وابتعدوا عن التطرف .
واستقرت أفكارهم في اليمن على وجه الخصوص .

فرق المشبهة أو المجسمة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين : طائفة الرافضة من الشيعة — وسبق الإشارة إليها ، وطائفة الحشونية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه ، ويمثل الطائفة الأولى « هشام بن الحكم » ويمثل الطائفة الثانية « عبد الله بن محمد بن كلاب القعقاع » وتمسك هؤلاء بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الاسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن . وإنما تمسكوا بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث وبالغوا في التمسك بهذا للدرجة الخروج عن الدين الاسلامي ، فقد تطرف هؤلاء في التجسيم بوصفهم الله سبحانه بأوصاف بشرية لا يليق بصمديته وبوحدانيته وتفرده . فعلى سبيل المثال حديث (خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما) وحديث (إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخليل فأجراها حتى عرقت . ثم خلق نفسه من ذلك العرق .) . ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث (إن الله خلق آدم على صورته) . ومن الآيات القرآنية التي لا يليق ظاهرها بالله سبحانه قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) .

ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث وظواهر بعض الآيات فوقعوا في التشبيه — وأكاد أجزم بأن أصل فكرة التشبيه فكرة اسرائيلية بدت مع عبادة ابن سبأ الذي زعم بألوهية علي بن أبي طالب وتقبلت فكره طوائف و فرق الشيعة لتأكيد فكرة الامامة ١٠ .

ولقد وقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة موقف
المعارض للمثبة ولم يقفوا لقفل باب الأجهاد ولكن لتطرفهم في تأويل
الآيات والأحاديث ، فالأجهاد أمر يقتضيه الشرع للمخطيء أجر ولمن يصيب
فله أجران .

وفيما يلي أهم فرق المثبة :

١ — السبائية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن سبأ» صاحب الفتنة الكبرى في
تأليه على .

٢ — البيانية : ونسبتهم إلى «بيان بن سحمان» وترغم أن الله على صورة
إنسان له أعضاء كالإنسان .

٣ — المغيرية : ونسبتهم إلى «المغيرة بن سعيد العجلي» ويرغمون إن الله
ذو أعضاء على صور حروف الهجاء .

٤ — المنصورية : ونسبتهم إلى «منصور العجلي» ويرغمون بصعود
منصور إلى السماء .

٥ — الخطائية : ونسبتهم إلى «أبي الخطاب الأسدي» من أصحاب أبي
جعفر الصادق وقال ينالها ..

٦ — الجناحية : وهم من أتباع «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
وزعموا بأن الأئمة آلهة .

٧ — الحلولية : وهم من أتباع «أبي حنبلان النمشقي» ويرغمون بأن الإله
يحل في كل صورة حسنة .

٨ — المقتنية أو المبيضية : ونسبتهم إلى «المقنع» الذي زعم إحياء الموتى
وعلم الغيب . وكانوا يرتدون الثياب البيض على عكس أصحاب المواد من
العباسيين . وزعموا أن رئيسهم إلهاً .

٩ — العراقة : ونسبتهم إلى «ابن أبي العراقر محمد بن علي الشلمغاني»
وتؤله رئيسها .

١٠ — المشامية الحكية : ونسبتهم إلى «أبي محمد هشام بن الحكم» من
أصحاب «أبي عبد الله جعفر بن محمد» ، وكان من أصحاب البرامكة كذلك
ويرغم أن الله جسمه له نهاية واحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه
وعرضه مثل عمقه وأنه نور ساطع وأن الله سبعة أشبار ... الخ .

١١ — المشامية الجواليقية : ونسبتهم إلى «أبي ملك هشام الجواليقي الحضرمي
ابن ملك الأصفهاني» معاصراً للبحاق ويرغم أن الله على صورة الأمان ولكنه
ليس لحماً ولا دماً ، وإنما هو نور ساطع ، أنه ذو حواس خمس كحواس
الإنسان له وفرة سوداء .

١٢ — اليونسية : ونسبتهم إلى «يونس بن عبد الرحمن القمي» وترغم
بأن حملة العرش يحملون الله .

١٣ — الحوارية : ونسبتهم إلى «داود الحوارى» وترغم أن الله جسم
ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء كالإنسان وهو أيضاً ليس جسماً كالأجسام
وأنه أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومضمت من صدره إلى أسفله وأن له
وفرة سوداء وشعر قحط .

وكما عرفنا من قبل أن علماء الكلام من المعتزلة كانوا يحملون على
العقل مما أدامهم إلى تأويل خواطر النصوص التي تشعر بالتشبيه وحملها على
غيرها ليتنافى مع كمال الله ووحدانيته . ولكن بعض السلف وأصحاب الحديث
وتفقا من رأى المعتزلة موقفاً معارضاً من التشابه في القرآن والأحاديث وقالوا
بالتسليم وعدم التأويل وآثروا قول الحق تعالى (والراسخون في العلم يقولون

آمننا به كل من عند ربنا) وابتعلوا عن الوصف في قوله تعالى (فأما الذين في
قلوبهم زيغ فيقعون ما تشابه منه إيتفاء الفتنة وابتغاء تأويله) لأن التأويل — في
رأيهم — ظن ولا يصح الظن في الله أو صفاته ، وطائفة من هؤلاء أصحاب
التسليم تنسب إلى الامام أحمد بن حنبل (من ١٦٤ هـ / إلى ٢٤١ هـ) وداود بن
علي ، وواصل هذا المذهب محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية
السلفية ومن قبله ابن تيمية .

فـرـق الخـوارج

يذكر الشهرستاني صاحب الملل والنحل ١٠ أن كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى (خارجيا) بينما يقول الأشعري ٢٠ أنهم سموا خوارج لخروجهم على علي بن أبي طالب ، وقد يذهب البعض إلى أن تسميتهم مستقاة من قول الحق تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يلزمه الموت فقد وقع أجره على الله) واتسمت حياتهم بالقتال ، وعرفوا بأسم (الحرورية) و(الشراه) و(المارقة) و(المحكمة) . ذلك أنهم بعد أن رجع علي بن أبي طالب من صفين إلى الكوفة إنحازوا إلى حروراء وأنهم يضعون أنفسهم تقول «شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة» مصداقا لقوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ليبتغاء مرضاة الله) ويصفون أنفسهم بالمؤمنين ومخالفوهم الكافرون .

ولأنهم قالوا (لا حكم إلا الله) ولم تشهد أية طائفة من الطوائف مسن اختلاف وانقسام مثلما شهدته الخوارج . فكل رئيس فرقة يكفر غيره وكل امام يكفر الآخر وحسباً يقسمهم الأشعري ٣٠ إلى سبعة فرق رئيسية ثم تنقسم الفرق الرئيسية إلى فرق فرعية ، وهذه الفرق هي :

الأزارقة والأباضية والنجلية والصفرية بينما يقسمهم الشهرستاني إلى : المحكمة الأولى الأزارقة ، والتجدات والبسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية ، وانقسمت العجاردة إلى اثني عشر فرقة ، وانقسمت الإباضية إلى أربع فرق ، فظهرت الميمونية أصحاب وميمون بن عمران والخلقية والحمزية نسبة إلى حمزة بن ادركه والشعبية نسبة إلى شعيب بن عمدة والجازمية والمجهولية والصليبية نسبة إلى عثمان بن أبي الصليب والثعالبة نسبة إلى ثعلب

★ ١ الملل والنحل ١٣ ص ٨٤

★ مقالات الاسلاميين ١٢٧ ص ١

★ المصدر السابق ص ١٠١

ابن عامر» والأخضرية نسبة إلى «أخض بن منس» والشيبانية نسبة إلى «شيبان بن سلمة» والمكرمية نسبة إلى «أبو مكرم» والرشيديّة نسبة إلى «رشيد» والعطوية نسبة إلى «عطية بن الأسود» والإياضية نسبة إلى «عبد الله بن إياض» ، ومنهم الحفصية نسبة إلى «حفص بن المقدم» واليزيدية نسبة إلى «يزيد بن أنيسة» ، والواقعية نسبة إلى وقوفهم بين فريقين إختلفا دون أن ينحازوا لأحدهما .
والبيسية نسبة إلى «شبيب البخراني» والشيبية نسبة إلى «شبيب» ومنهم أصحاب التفسير نسبة إلى «الحكم بن مروان» وأصحاب السؤال نسبة إلى «شبيب البخراني» ومنهم الخارضية والمعلومية . ، وغيرها .

وبجمل رأي فرق الخوارج خاصة في فرقة المحكمة الأولى أنهم خطأوا على لقبوله التحكيم بل كفروا على ومعاوية كما جوزوا أن يكون الخليفة من غير قريش .

ولعل نشأة آراء المعتزلة الكلامية بدأت بمسألة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤنس . كما نجد أن فرقة الأزارقة تقرر بأن على كافر وأن «عبد الله ابن ملجم» قتله كان على حق وكفروا الصحابة وطلحة والزبير وعائشة ومن خلفهم من المسلمين فهم مغلطون في النار وقد كفروا من لم يهاجر إليهم أي أنهم قالوا بالتكفير والمجرة . ومن آرائهم قتل أطفال المخالفين ونسأهم .
كما زعموا بإسقاط الرجم عن الزاني المصن حيث إن حله لم يذكر في القرآن واستحلّاهم أمانة مخالفهم لأنهم كفرون وتطرفوا في تمسكهم بالنصوص القرآنية ولا يعرفون الأمر الوسط . فإما مؤمن وإما كافر وهم يؤمنون بغيرهم كفرون . ونجد فرقة التجندات على عكس الأزارقة تفيد الاجتهاد أصلا في الأحكام ونجد فرقة العجاردة تتفق مع التجندات إلا أنها تستوجب دعوة الطفل إلى الإسلام وبأخنونه بالمجرة كفضيلة وليست فرضا كالأزارقة .

بينما نجد الإباضية أن مخالفهم كفار غير مشركين وأن دارهم دار توحيد لا دار كفر .

ومن استعراضنا لفرق الخوارج يتبين تمصّبهم أو تطرفهم أو ميلهم إلى الحدة — اعتماداً منهم بإخط صهم العقيدة الدينية — مما أدامهم إلى أنصار بـل وتكفير مخالفهم ولهم نتائج ومؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ويستقرون في جبال مقدسة بشمال غرب إفريقيا الشرقية بجزر زنبار .

تم بحمد الله

الوحدة الأولى

- مقدمة : تمهيد ومداخل في الفكر الفلسفي في الاسلام .
- أولا : المصادر والمراجع .
- ثانيا : أنماط الفكر الفلسفي وموضوعاته :

- ١ — جامعة الدول العربية د. بطرس غالى .
- ٢ — شخصية مصر جمال حمدان .
- ٣ — مبادئ الأمم المتحدة حسن الحطّى .
- ٤ — العمل العربى المشترك سيد نوفل .
- ٥ — الثقافة والشخصية المصرية عاطف مصطفى .
- ٦ — جامعة الدول العربية د. أحمد طلعت انغنى .
- ٧ — مركز الدراسات الأهرام عروبة مصر .
- ٨ — مركز الدراسات بالأهرام مبادوة السلام .
- ٩ — بين الدين والعلم عبد الرازق نوفل .
- ١٠ — الاسلام رسالة الاصلاح والحرية ذ. محمد عبد المنعم خفاجى .
- ١١ — حضارة الإنسان رينيه ماهو ترجمة محمود صالح الفلكى .
- ١٢ — الطريق إلى الديمقراطية د. جمال العطيق .
- ١٣ — معنى الديمقراطية صول بادوثر ترجمة جورج عزيز .
- ١٤ — النظريات والنظم السياسية د. عبد الحميد متولى .
- ١٥ — التنمية الاقتصادية والاجتماعية د. محمد صبحى عبد الحكيم ، وآخرون .
- ١٦ — التنمية الاجتماعية د. عبد الباسط أحمد .
- ١٧ — النظرة العلمية برتراند راسل ترجمة عثمان نوية .
- ١٨ — العلم والحضارة د. عبد العظيم أنيس .
- ١٩ — آفاق العلم ليون بول ترجمة سيد ومضان .
- ٢٠ — تحديث العقل العربى حسن صعب .

- ٢١ — الدول النامية ومشكلاتها تأليف محمد مصطفى ونجيب برسوم .
- ٢٢ — ينابيع الفكر الاسلامى د. محمد غلاب .
- ٢٣ — المذهبية الاسلامية والتغير الحضارى د. محسن عبد الحميد .
- ٢٤ — ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية ج ٢ موسوعة القضية الفلسطينية .
- ٢٥ — حوار مع برتراند راسل وسأرتتر ترجمة لطفى الخولى .
- ٢٦ — السياسة أرسطوطاليس ترجمة للفرنسية سانتهيلر وتعريب أحمد لطفى السيد .
- ٢٧ — دراسات فى النظم والمذاهب د. لويس عوض .
- ٢٨ — الاجتاع ودراسة المجتمع د. كمال دسوقي .
- ٢٩ — الثقافة العربية عباس العقاد .
- ٣٠ — اليهود فى الكتب المقلمة محمود محمد عمار .
- ٣١ — عقائد بنى اسرائيل على الخطيب .
- ٣٢ — من التلمود المجلس الأعلى للشئون الاسلامية .
- ٣٣ — أصل الإنسان د. محمد غلاب .
- ٣٤ — الدليل المصرى للمتحف المصرى جورج دايس ترجمة انطون زكرى .
- ٣٥ — ضحى الاسلام ج ٢ أحمد أمين .
- ٣٦ — الدولة الاسلامية د. عبد الحميد العبادى وآخرين .
- ٣٧ — العالم العربى الحديث د. جلال يحيى .
- ٣٨ — الشورى دستور الحكم الاسلامى د. جمال الدين الرمادى .
- ٣٩ — حقائق الإسلام وأباطيل خصومه عباس العقاد .

٤٠ - الذكرى المئوية التاسعة للغزالي - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم .

٤١ - تمهيد لتاريخ التربية الإسلامية د. سعيد اسماعيل .

٤٢ - الفكر التقدمي في الإسلام د. محمد عزيز نظمي سالم .

٤٣ - تاريخ المنطق عند العرب د. محمد عزيز نظمي سالم .

٤٤ - نظرية الأدب - أوستن وارن وربيه ويايك ترجمة محي الدين صبحي .

٤٥ - النقد الأدبي ومدارسه متانلي هامين ترجمة د. احسان عباس ود. محمد يوسف نجم .

٤٦ - العلم والشعر أ. تشارلز ترجمة د. محمد مصطفى بلوى .

٤٧ - قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكة .

٤٨ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر د. محمد محمد حسين .

٤٩ - ثورة الأدب د. محمد حسين ميكيل .

٥٠ - دراسات في الواقعية جورج لوكاتش ترجمة د. أمير اسكندر .

٥١ - الأدب وقيم الحياة المعاصرة د. محمد زكي المشاوي .

٥٢ - البطل في الأدب والأساطير د. محمد شكري عياد .

٥٣ - الأدب وفنونه د. محمد مندور .

٥٤ - النقد الأدبي الحديث د. محمد غنيمي هلال .

٥٥ - مذاهب النقد د. شوقي ضيف .

٥٦ - جبروت العقل جبروت هاجت ترجمة فؤاد صروف .

٥٣ - الفكر الأدبي المعاصر جورج واطسن ترجمة د. محمد مصطفى
بسلوى .

٥٤ - في مواجهة الغزو الثقافي أنور الجندي .

٥٥ - تطور الفكر السياسي د. أبو اليزيد المتيت .

٥٦ - في اللغة والأدب د. إبراهيم بيومي مذكور .

٥٧ - القومية العربية والاستعمار د. عبد القادر حاتم وآخرين .

٥٨ - اللا شرعية في الكيان الإسرائيلي محي الدين علي عشاوي .

٥٩ - الفلسفة الإسلامية دي بور - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريده

٦٠ - الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي د. محمد البهي .

٦١ - فلسفة ابن سينا - جواشون - ترجمة لاوند .

٦٢ - المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - جوتييه - ترجمة د. محمد

يوسف موسى .

Mohammedanism, Gl bb . (London)

٦٣ - شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي .

٦٤ - الانتصار - القباطي المعتزلي .

٦٥ - أصول الدين - للبغدادي .

٦٦ - المواقف في علم الكلام .

٦٧ - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه تأليف عباس محمود العقاد .

Kathlesm freeman, Companion to Pre. Socratic Philosophers.

Murgolith, Relations between Arabs and Israelites.

Oskar Seyffert, Dictionary of classical Antiquities

٦٨ - طبقات الأئمة لابي القاسم صاعد الاندلسي طبع ببيروت سنة ١٩١٢

٦٩ - الملل والنحل للشهرستاني - طبعة لندن وليزج والقاهرة ١٩٢٣

- ٧٠ - نصوص بن سبعين - تحقيق ماسنيون طبعة باريس ١٩٢٩ .
 ٧١ - مقالة عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة وباريس ١٨٥٨ .
 ٧٢ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق - طبعة القاهرة ١٩٤٤ .

Jones, The History of Philosophy in Islamics de Bore, croeschicht
 der philosophie in Islam, Cauthier, Iaphilasphis musulmane 1900.

- ٧٣ - البير نادر - فلسفة المعتزلة - بيروت ١٩٥١ .
 ٧٤ - (الأشعري) حموى غرابية - القاهرة ١٩٥٣ .
 ٧٥ - عبد الرحمن بلوى - مذاهب إسلامية - بيروت ١٩٧١ .
 ٧٦ - زهلى جبار الله - المعتزلة - بيروت ١٩٤٧ .
 ٧٧ - إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الفكرية والفلسفية - القاهرة ١٩٤٦
 يسرى غرابية .
 ٧٨ - الانتصار لمخيط المعتزلي - تحقيق نيرج - القاهرة ١٩٢٥ .
 ٧٩ - أبو الحسن الأشعري مقالات إسلامية ، تحقيق ريتز طبعة استانبول
 ١١٢٩ ونشره محمد محي الدين - القاهرة ١٩٥٤ .
 ٨٠ - نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني نشره جيسوم أكسفورد
 ١٩٣٤ .
 ٨١ - التمهيد للباقلاني - تحقيق محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو ريده
 القاهرة ١٩٤٧ .
 ٨٢ - الشامل لامام الحرمين - تحقيق على النشار القاهرة ١٩٦٩ .
 ٨٣ - التوحيد - للماتريدى - تحقيق فتح الله خليل - بيروت ١٩٧٠
 Anamati, Introduction à la théologie musulman Paris 1948.

- ٨٤ - ترجمة (صبحى صالح) وفريد جبر في ٣ أجزاء (فلسفة الفكر
الدينى فى الاسلام والمسيحية) بيروت ١٩٦٥ / ١٩٦٩ .
- ٨٥ - الفرق بين الفرق للبغدادى تحقيق د. على النشار - طبعة القاهرة .
Nicholson, studies in islamic mysticism cambridge 1921.
- ٨٦ - ترجمة «أبو العلا عفيفى» (دراسات فى التصوف الاسلامى) القاهرة
١٩٤٧ .
- ٨٧ - رسالة للتوحيد - محمد عبده طبعة القاهرة .
- ٨٨ - فى الفلسفة الاسلامية - ابراهيم مدكور - القاهرة ١٩٤٧ . ج ١ .
ج ٢ .
- ٨٩ - التراث اليونانى ترجمة د. عبد الرحمن بنوى طبعة القاهرة .
Nallino Eole nòmadi mu'tazilitti in Rivista orientali, Roma.
- ٩٠ - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. محمد على أبو ريان .
- ٩١ - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. على سائى النشار .
- ٩٢ - تحقيق بن رشد (فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة من اتصال)
د. عاطف العراقى .
- ٩٣ - الثروة الروحية فى الاسلام د. أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٣ .
- ٩٤ - الفتوحات المكية ابن عربى طبعة القاهرة ١٨٧٦ .
- ٩٥ - نصوص الحكم ابن عربى طبعة القاهرة ١٩٤٦ .
- ٩٦ - الكنز فى اللغة العبرية د. محمد بلور .
- ٩٧ - ابن التديم (الفهرست) .
- ٩٨ - القفطى (أخبار الحكماء) .
- ٩٩ - ابن نباتة المصرى (شرح العيون فى شرح رسالة بن زيلون) .

- ١٠٠ - مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثاني) طبعة القاهرة ١٩٤٥ .
- ١٠١ - الشهرزورى (مخطوط نزهة الأرواح) .
- ١٠٢ - أبو الفرج الأصفهاني (الأغانى) .
- ١٠٣ - د. أحمد فؤاد الأهواني (فيلسوف العرب) طبعة القاهرة .
- ١٠٤ - الجاحظ (الحيوان) .
- ١٠٥ - المسعودى (مروج الذهب) .
- ١٠٦ - ابن جليل (طبقات الأطباء) .
- ١٠٧ - ابن خلكان (وفيات الأعيان) .
- ١٠٨ - ابن صاعد (طبقات الأمم) .
- ١٠٩ - ماكس مايرهوف ترجمة د. عبد الرحمن يلى (الراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية) .
- ١١٠ - د. عبد الرحمن يلى (أفلوطين عند العرب) .
- ١١١ - الكتلى (رسالة فى الفلسفة الأولى) طبعة القاهرة ١٩٤٨ .
- ١١٢ - الكتلى (رسالة فى النفس) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٣ - الكتلى (رسالة العقل) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٤ - د. محمد عبد الهادى أبو ريده (رسائل الكتلى) مجلد ٥٠ ، ١٩٥٤ طبعة القاهرة .
- ١١٥ - الأب مكارثى (التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب) طبعة بغداد ١٩٦٢ .
- ١١٦ - د. عبد الرحمن يلى (منطق أوسطى) طبعة القاهرة .

- ١١٧ - الكتندى (رسالة فى الفلسفة الأولى) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى
طبعة القاهرة .
- ١١٨ - رسل ترجمة محمد مرسى أحمد وآخرين (أصول الرياضيات)
ج ١ ، ج ٢ طبعة القاهرة .
- ١١٩ - الكتندى نشر وتحقيق زكريا يوسف (الرسائل الخمس) بغداد
١٩٦٢ .
- ١٢٠ - فارمر ترجمة د. حسين نصار (تاريخ الموسيقى العربية) .
- ١٢١ - نلليزو (تاريخ علم الفلك عند العرب) .
- ١٢٢ - المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج د. محمد عزيز نظمى سالم
١٩٨٤ .
- ١٢٣ - المنطق وأشكاله د. محمد عزيز نظمى سالم ١٩٨٦ .
- ١٢٤ - المنطق ومناهج البحث د. فصحى الشنيطى ود. البحراوى ود. نظمى
١٩٨٥ .
- ١٢٥ - الأشعار الألفية ابن سينا تحقيق د. عبد الرحمن بلوى ج ١ .
- ١٢٦ - الامتاع والمؤانسة أبو حيان التوحيلى تحقيق أحمد أمين وأحمد
الزوين .
- ١٢٧ - ثلاث رسائل للتوحيلى تحقيق إبراهيم الكيلانى طبعة دمشق .
- ١٢٨ - المقامسات للتوحيلى تحقيق السنبولى .
- ١٢٩ - الموامل والشوامل تحقيق أمين وصفى .
- ١٣٠ - المحاضرات والمناظرات معجم ياقوت الحموى (معجم الأدباء) .
- ١٣١ - دائرة المعارف الإسلامية مادة (على بن محمد بن العباس) بقلم
مارجريتوط طبعة القاهرة .

- ١٣٢ — مفتاح المعادة لطاش كبرى زاده طبعة حيدر آباد .
١٣٣ — مجموع رسائل الجاحظ لبول كراوس ترجمة طه الحاجري طبعة
القاهرة .
١٣٤ — مقلحة ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة .

صفحة	(الفهرس)
٣	استهلال.
٥	تصدير.
١٠	— الباب الأول.
١٠	أصول الفكر الاسلامى.
١٤	تسمية الفكر الاسلامى وموضوعاته.
٢٠	مدخل لبحث الثقافة الاسلامية... ..
٢٩	حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الاسلام.
	— الباب الثانى .
٤٣	أ — نشأة علم الكلام وتسميته
٥٣	ب — المعتزلة
٥٨	الخصائص الملحقية للمعتزلة
٦٠	الأصول الخمسة للمعتزلة
٦٠	أولا : التوحيد
٦٤	صفات الله... ..
٦٧	ثانيا : العدل.
٧٣	ثالثا : الوعد والوعيد
٧٧	رابعا : المنزلة بين المنزلتين
٧٨	خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
	— الباب الثالث.
٨٣	(طبقات علماء الكلام ومذاهبهم).
٨٥	أولا : علماء المذهب السلفى.

٨٨	ثانيا : علماء المذهب المعتزلى
٩٢	ثالثا : علماء المذهب الأشعرى.....
٩٥	رابعا : علماء المذهب الماتريدى
٩٦	خامسا : علماء و فرق المذهب الشيعى
	— الباب الرابع —

(التصوف الاسلامى ومراحل تطوره)

	مصطلحات صوفية
١٠٣	التصوف
١١١	المقامات والأحوال والشطحات الصوفية
١١٦	أ — التوبة
١١٩	ب — المجاهدة
١٢٢	ج — الصبر
١٢٣	د — الشكر
١٢٧	و — الحياء والمراقبة والاحسان
١٢٩	ز — التوكل
١٣١	ح — الخوف والرجاء
١٣٣	ط — المحبة والشوق
١٣٦	تعريف الحال
١٣٧	بعض الأحوال
١٣٨	أ — الحمية والأنس
١٣٨	ب — القبض والبسط
١٣٩	ج — التواجد والوجد والوجود

١٤٠	د - التفرقة والجمع وجمع الجمع ..
١٤١	هـ - النية والحضور والصحو والسكر ..
١٤٢	و - اللوق والشرب والمحو والمحاضرة والمكاشفة ..
١٤٣	ز - الفناء والبقاء ..
١٤٥	الطريقة الصوفية القادرية ..
١٤٦	الطريقة الصوفية التيجانية ..
١٤٦	الطريقة السنوسية ..
	- الباب الخامس
١٤٩	الكسدى ..
١٦٠	التوحيدى ..
	- الباب السادس
١٦٥	الفرق الاسلامية ..
١٦٥	تمهيد ..
١٦٨	فرق الشيعة ..
١٦٨	فرق الشيعة الرافضة أو الغلاة ..
١٧٣	فرق الشيعة الزيدية ..
١٧٥	فرق المشبهة أو المحسنة ..
١٧٩	فرق الخوارج ..
١٨٧	المراجع والمصادر العربية والأجنبية ..
١٩٥	حتى

طبع بمطابع جريدة السفير

Philothea Alexadrina



0295980